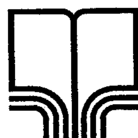
آلن دوبنوا

تامل در مبانی دموکراسی

ترجمه بزرگ نادرزاد




نشرچشمه

به یاد دکتر احمد تفضلی.

(شانزدهم آذرماه یکهزاروسیصدوشانزده ـ بیست‌وچهارم دی‌ماه یکهزاروسیصدوهفتادوپنج)

تأمل در مبانی دموکراسی

آلن دوبُنوا

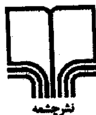
ترجمهٔ

بزرگ نادرزاد

تهران، ۱۳۷۸

بنوا، آلن‌دو، ۱۹۴۳ - Benoist, Alain de
تأمل در مبانی دموکراسی / آلن دوبنوا؛ ترجمه بزرگ نادرزاد. ـ تهران :
نشر چشمه، ۱۳۷۸.
۱۴۵ ص.
ISBN 964-5571-21-9
فهرستنویسی براساس اطلاعات فیپا.
عنوان اصلی : Democratieile probleme.
کتابنامه به‌صورت زیرنویس.
۱. دموکراسی. الف. نادرزاده، بزرگ، مترجم. ب. عنوان.
۲ ت ۹ ب / JC۴۲۳ ۳۲۱/۸
۱۳۷۸
کتابخانه ملی ایران م ۷۸-۵۱۸۵

Alain de Benoist
DÉMOCRATIE : LE PROBLÈME
Le Labyrinthe, Paris, 1985.



نشر چشمه : خیابان کریم‌خان‌زند، نبش میرزای شیرازی، شماره‌ی ۱۶۷. تلفن : ۸۹۰۷۷۶۶

تأمل در مبانی دموکراسی
آلن دوبُنوا
بزرگ نادرزاد

لیتوگرافی : بهار
چاپ : حیدری
تعداد : ۱۷۰۰ نسخه
چاپ اوّل، بهار ۱۳۷۸، تهران.

ISBN 964 - 5571 - 21 - 9
شابک ۹۶۴-۵۵۷۱-۲۱-۹

فهرست

پیشگفتار

روآج آزادی سیاسی در یک‌جامعه کمک می‌کند به این‌که مردم لایق زندگی آزادانه بشوند و از آن‌ها شهروندانی می‌سازد که نه دنباله‌رو این و آن باشند و نه اهل سرکشی و طغیان. رواج آزادی سیاسی کمک می‌کند به این که مردم صاحب ذهنی منتقد و شخصیتی مسئول بشوند.

رمون آرون

در بهار ۱۹۶۸ در دانشگاه‌های پاریس و حومه ناآرامی‌هائی به‌ظهور پیوست که بسیار زود به دیگر نقاط مملکت سرایت کرد و تشکیلات آن را فلج نمود و به «شورش دانشجوئی ماه مه» معروف شد و مدتی طول کشید تا آتش آن فرو نشست.

تحلیل عوامل و اسباب این واقعهٔ مهم و تأثیرگذار دخلی به کار ما ندارد، اما آن‌قدر هست که به این پیش‌آمد «انقلابی» تبعات و آثار گوناگونی مترتب شد که

از آن جمله التزام مسئولان به دگرگونی نظام آموزش عالی کشور بود که قدمت آن به اصلاحات اساسی ناپلئون در ۱۸۰۸ می‌رسید. (البته فرانسه از قرن سیزدهم میلادی دانشگاه داشته ولی ناپلئون صورت و مادهٔ آن را مثل بسیاری از نهادهای دیگر تغییر داد.)

امواج این آشوب بخش‌های دیگر حیات سیاسی و اجتماعی و اقتصادی و فرهنگی کشور را بی‌نصیب نگذاشت و گروه‌های روشنفکری متعددی از سنخ چپ و راست و میانه بر آنچه موجود بود، علاوه گشتند. امّا نویسندهٔ این رساله (آلن دوبنوا)[1] که فرانسوی است و در ۱۹۴۳ به‌دنیا آمده، در گرما گرم شورش دانشجوئی ۲۵ سال داشت و به‌طوری که خودش می‌نویسد، بدون این که تحت تأثیر حوادث مذکور عمل کرده باشد در همان ایام مجله‌ای به نام مکتب نو[2] تأسیس کرد که هنوز هم منتشر می‌شود و حکم شناسنامهٔ نهضت سیاسی ـ فرهنگی و روشنفکرانه‌ای را پیدا کرده که از ۱۹۷۹ به بعد در فرانسه به اسم «راست‌اندیشان تراز نوین» یا به عبارت ساده‌تر «راست نو»[3] معروف شده و کارش هم به‌تدریج بالا گرفته است. البته در بحبوحه همان حوادث ۱۹۶۸ نهضت «چپ‌اندیشان تراز نوین» هم به‌وجود آمد ولی دوام نکرد و خاموش شد.

امّا غرض مترجم از پیوستن چند صفحه مقدمه براین دفتر، معرفی بسیار مختصر نویسنده و تذکر بعضی محورهای فکریِ حرکتی سیاسی ـ فرهنگی است که او از اندیشه‌وران سرشناس و فعال آن به‌شمار می‌رود، منتهی از بس که این آقای آلن دوبنوا و یارانش در چارچوب حرکت فکری‌شان کتاب‌ها و رسالات و مقالات متعدد در باب مسائل به‌ظاهر مستقل، مثل مسائل اجتماعی، کارگری، تقسیم‌بندی منطقه‌ای مملکت، اصول اخلاق، مباحث معرفت‌شناسی (اپیستمولوژی)، فلسفه علوم، موسیقی‌شناسی، ژئوپولیتیک، فدرالیسم، دموکراسی تشریکی، بوم‌شناسی یا علم محیط‌زیست و جامعه‌شناسی و اقتصاد و فلسفه محض و غیرذلک نوشته‌اند عملاً غیرممکن به‌نظر می‌رسد که برای خواننده احتمالی این مقدمه بتوان اصول و مبادی جهان‌بینی اصحاب این مکتب را به تحریر درآورد، علی‌الخصوص که خود متولیان این جنبش فرهنگی،

---

1. Alain de Benoist 2. *Nouvelle Ecole* 3. "La Nouvelle Droite"

تا آن‌جا که من اطلاع دارم، رساله‌ای در بیان لُبِّ زبده‌آرای خود چاپ نکرده‌اند.

محور فکر و اشتغال اساسی خاطر آلن دوبنوا بازسازی معنوی اروپاست و برای نزدیک شدن به این هدف عظیم قائل به اتخاذ راه سومی است که با راه‌های شناخته شده سنّتی چپ و راست تفاوت دارد. این راه سوم را طریقه «انقلاب محافظه‌کار»[1] می‌نامد و شاید از متناقض بودن این دو مفهوم هم زیاد نگران نمی‌شود! در محدودهٔ همین انقلاب معتقد است که حاکمیت دو هزار سال اصول دین مسیح در اروپا جوهر پوینده و آفریننده مغزهای مردم این قاره را مخدوش کرده و راه علاج را در بازگشت به اساطیر و اعتقادات اصیل هند و اروپائی بومی باستانی می‌داند. تمدن امریکائی را فرهنگی زهرآگین برای سَلامت و قوّت عوالم معنوی انسان‌ها می‌داند. از مفهوم هویت فرهنگی ملل و اقوام دفاع می‌کند. هم افکار کمونیستی و اشتراکی را مغایر طبیعت انسان می‌داند و هم «فردگرایی» را آفت زمانه می‌پندارد. از اندیشه‌های دست راستی‌های سنّتی و محافظه‌کاران و لیبرال‌ها و عوام‌فریبان و عوام‌گرایان و فاشیست‌های نوظهور انتقادی گزنده می‌کند. با ایدئولوژی‌های متکی بر داده‌های زیست‌شناسی خلاف می‌ورزد، فلسفه تحصّلی و ثبوتی (پوزیتیویسم) را رد می‌کند و نظامات تأمینی (یعنی انواع دکان‌های بیمه‌فروشی) امروز اروپا را نمی‌پسندد، چرا که توده‌های بی‌نام و نشانِ «گنجشک روزی» را مستحق احترام و انسانیت بیشتری می‌داند. مکتب فکری سودنگران لیبرال را که رواج تام در غرب دارد قبول نمی‌کند و برتری نژادی و اعتقاد به این را که فرهنگ‌آفرینی تیول نژادهای خاصی باشد از زمرهٔ افکار سخیف می‌داند.

نهضت فکری «راست نو» همیشه برضد ایدئولوژی ــ چه دینی و چه غیردینی ــ مبارزه کرده است، زیرا این ایدئولوژی‌ها به‌آسانی از یاد می‌برند که پایگاه یا موقف انسان در نقطه‌ای در سلسله طولانی کل موجوداتِ زنده قرار دارد، هر چند که مفهوم این سخن این نیست که جامعه‌شناسی به جانورشناسی تحویل گردد!

مطلب قابل گفتن در خصوص این حرکت فکری زیاد است امّا اگر قرار بود

1. "la révolution conservatrice"

ارکان بارزی برای آن بشمریم، این‌طور می‌شد که اولاً تنوع هویت اقوام و قبایل و ملل و نحل و گروه و جماعات حُکمِ سرمایه و ثروت بشریت را دارد. دوم آن که مشارکت آزادانه مردم در امور سیاسی، دموکراسی را سرزنده و چالاک نگاه می‌دارد و مانع می‌شود که قَیِّم‌تراشان برای آدمیان وامانده و درمانده «جاده بردگی» تعبیه کنند، زیرا هدف یک جامعهٔ آزاد باید این باشد که هرچه بیشتر حکومت *انسان بر انسان* کمتر شود و هرچه بیشتر حکومت *قانون برانسان* ترویج گردد. سوم آن که ماهیت پیوندهای اجتماعی جامعه مبتنی بر بازار را یک مفهوم ارگانیک و نه مکانیک می‌بیند، یعنی رابطه گروهی و جماعتی را مغایر فردگرائی می‌داند و حس *قدسی‌پرستی* را مغایر ماده‌گرائی، حفظ محیط‌زیست را مخالف ویران‌گری کرهٔ ارض، مفهوم داد و دهش بدون توقع را متضاد با فایده‌پرستی مردم زمانه می‌انگارد و حقوق ملت‌ها را در مقابل حقوق بشر علم می‌کند و اخلاق مبتنی بر «شرف» را در مقابل نظام *اخلاقی مبتنی بر گناه* و ارتکاب معاصی می‌گذارد.

از آلن دوبنوا پرسیده بودند که شما به حدی مراقب آزادی تحول فکریتان هستید و اندیشه‌هایتان به اندازه‌ای متحول می‌شوند که گاهی دچار ضد و نقیض گوئی می‌شوید و این خصوصیت مغایرت دارد با لوازم «مُرشد» بودن. چون شما امروز مقتدای یک «مکتب نو» روشنفکری هستید که جوهر آن سیاسی نیست، ماورای سیاسی (مِتاپولیتیک) است، یعنی اصل قضیه از نظر شما قدرت فرهنگی است نه قدرت سیاسی.

آلن دوبنوا در جواب گفته بود یک نظریه‌پرداز نه یک آموزگار است و نه یک رهبر حزب. توقعی که از یک نظریه‌پرداز داریم این است که به جای دادن *جواب‌های* درست *سؤال‌های* درست مطرح کند. یعنی چشم‌اندازهای جدیدی برای تفکرات تازه‌ای طرح بریزد و برای توفیق یافتن در این کار، انسان متفکر نه تنها حق دارد بلکه مکلّف است که فکر خود را پیوسته ترمیم و تصحیح کند. هرگونه اندیشه حقیقی مستلزم طی طریق و راه پیمودن به سوی مقصد و مطلوبی است و بهترین روش «مرید» پیدا کردن، کوشش در مرید پیدا نکردن است! زیرا که یک «مریدِ» خوب در درجه اوّل کسی است که از «مرادِ» خود لوازم

و شرایط استقلال تفکر را آموخته باشد، یعنی با بال‌های خود بتواند پرواز کند. و شایان تذکر است که این‌گونه استنباط از مفهوم مرید چقدر فرق دارد با تلقی «امثال و حِکَمِ» خودمان که به طنز، ارزش یک مرید خوش‌باور را با قیمت یک ده شش‌دانگ همسنگ دانسته است!

امّا مسئله مهم دیگری که آلن دوبنوا به آن توجه کرده و در باب آن نوشته‌های متعدد دارد، و از جمله همین رساله مختصر در باب دموکراسی است، قضیه روابط میان فرد و جامعه و دولت است. در جوامع غربی، تحول طولانی سبب شده است که مفهوم «فردیت» به تدریج جانشین «جمعیت» به معنی جماعت بشود. مبدأ این تحول، تعالیم عیسوی بوده که فردگرائی را وارد اروپا کرده است، به این معنا که وقتی مسیح گفت همه انسان‌ها در مقابل پروردگار عالم یکسان و برابر هستند و رهائی و نجات انسان‌ها بسته به همت خود آن‌هاست، یعنی رستکاری امری فردی است، در واقع، شخص انسان را از تعلقات اجتماعی‌اش بُرید و مقدمات فردگرائی را به کرسی نشانید. البته در سراسر قرون وسطی اندیشهٔ یونانی‌الاصل «خیر مشترک» باقی ماند و جزئی از نظام فکری مسیحی به شمار رفت و این خود تا حدّی مفهوم فردیت مسیحی را تعدیل کرد. امّا از قرن چهاردهم به بعد متفکری به نام ویلیام آکام[1] ادعا کرد که در ماورای وجود فردی چیزی وجود ندارد و بنابراین جامعه چیزی جز مجموع افراد نیست و مقارن همین ایام مفهوم برابری معنوی انسان‌ها به تدریج به عرصهٔ مادی و غیرمعنوی انتقال یافت و ظرف چندین قرن این نتیجه به دست آمد که از دکارت به بعد اساس مابعدالطبیعه بر دوش فرد قرار گرفت، یعنی انسان (فرد انسان) مرکز عالم وجود شد و لیبرال‌های انگلیسی مثل لاک و هیوم و فلسفه روشنگری قرن هجدهم فرانسه بنای نوساز دکارت را محکم‌کاری کردند.

---

۱. Guillaume d'Occam به فرانسه، William of Ockham به انگلیسی. مُتألهٔ انگلیسی، در حوالی ۱۳۰۰ ـ ۱۲۹۵ به دنیا آمد و در حوالی ۱۳۵۰ از دنیا رفت. مشهورترین نمایندهٔ مکتب اصحاب تسمیه (Nominalisme) و از پیشتازان حکمت تجربی بود و چون اهمیت تجربه را به اثبات رسانید باعث توسعه و ترقّی علوم شد.

امّا حرف حساب دکارت چه بود؟ دکارت می‌گفت که عالمِ طبیعت یک دستگاه منتظم هماهنگ نیست و متشکل از مواد و مصالح ناپروردهٔ خامی است که به خودی خود فاقد معناست ولی انسان می‌تواند این چنین دستگاهی را تصرف کند و به میل خود آن را دگرگونه سازد. به این ترتیب، معلوم می‌شود که هیچ قرابت و رابطه‌ای میان طبیعت و انسان وجود ندارد و انسان می‌تواند بر طبیعت فائق شود، و لذا قداست و افسونگری که آدمیان طی قرن‌ها زندگی در کرِه ارض به طبیعت نسبت می‌دادند به تدریج دود شد و به آسمان رفت و جهان هستی ملک طِلق انسان شد. در قرن روشنگری، علوم نه تنها تبدیل به ابزاری شدند برای شناختن جهان بلکه در خدمت مقاصد عالیه‌ای قرار گرفتند مثل آزادی بشر از قید جَهل و تعصب و نیز تأمین سعادت انسان و ترقی آدمیزاد. در نتیجه، علم، علاوه بر جنبه شناختی و معرفت‌یابی به احوال امور، از یک نوع اعتبار اخلاقی هم بهره‌مند شد. بعد کانت آمد و گفت که اراده امری است اخلاقی و خود مختار و خودآیین است و غایت آن خود اراده است و اراده همان آزادی است و لذا خودِ اراده قانون کلّی وضع می‌کند و خود برآن قانون گردن می‌گذارد و به عبارت دیگر موضوع اراده خود اراده است.

امّا بسیاری از اندیشمندانِ روزگار ما در این خصوص اتفاق نظر دارند که ظهور تجدد در واقع حاصل تحول درازمدتی است در جهت فردگرائی روزافزون، و فلسفه جدید در واقع فلسفه «سوژه» یا فردانسانی است. حرف اساسی مکاتب فلسفه جدید ابلاغ این امر است که فرد به عنوان «ارزش» و به عنوان «مبدأ» برهمه‌چیز ولایت دارد. (یعنی ارزش هر فردی برابر فرد دیگر است و دیگر این که فرد مبدأ و منشأ قواعد و قوانین است.)

خلاصه، در فلسفه جدید انقلابی به وجود آمد، زیرا انسان از قید هرگونه تصور تحمیلی خارج از ذهنیات خود رها شد و قائم به خود شد و هرگونه قانون الهی را کنار گذاشت و حتی خود مفهوم خدا را به فراموشی سپرد و بَنایِ زندگی و کار و فکر خود را برعقل و اراده خود گذاشت.[۱] به‌این ترتیب، برنامه دوران

---

۱. نقل به معنی از خطابه زیر:

Alain de Benoist, *Une société en miettes*, décembre 1995. Grece, p. 63.

مدرنیته این شد که آدمیزاد متمدن از طریق تأسیس نظام‌هائی مبتنی بر اراده انسانی، از قید وابستگی‌ها و تعلقات فارغ شود و برابری صوری میان آدمیان و اولویت قانون ساخت انسان مقرر گردد.

از چهار پنج قرن پیش به این طرف، دگرگونی بی‌سابقه‌ای که در اروپا پیش‌آمد، این بود که مرکز ثقل عالم وجود که در آسمان کار گذاشته شده بود نه تنها به زمین آمد بلکه در باطن و ضمیر آدمیزاد میخکوب شد و در دنبال همین تغییر اساسی بود که روزی سخنی شریف برزبان مردی فرزانه جاری شد دائر براین که «در این جهان تنها چیزی که دائم و پابرجا و تغییرناپذیر می‌ماند، حقوق لاینفک و غیرقابل انتقال انسان است».

امّا آلن دوبنوا نویسندهٔ این رساله اعتقاد دارد به این که ظهور اصل فردگرائی در جوامع غربی و توسعه آن در عرض چندین قرن و تشدید آن تحت تأثیر عوامل فرهنگی و تمدنی، که خود ثمرهٔ بروز فردیت غربی بوده، جوامع غربی را تکه و پاره کرده است؛ یعنی آدم‌ها را مثل ذراتی معلق درآورده که بدون هدف تکان می‌خورند. انسان‌های غربی خودخواه و بی‌اعتنا به غیر و عزلت‌جو و مآلاً اندوهگین و نومید شده‌اند. میزان خودکشی سالانه در ممالک گوناگون غربی و افزایش آن میان زنان و بیکاران و افراد بی‌بضاعت و اشخاص مجرد و آدم‌های تنها از مقوله مسلّمات آمارهای فرنگی است. نویسندهٔ این رساله در نوشته‌های دیگر خود، مهم‌ترین دارو و درمانی را که برای این درد واقعی و بسیار جدّی به مردم غرب پیشنهاد می‌کند، مشارکت سیاسی قاطبه مردم و تجدید حیات روحیه برادری است که حکایت از کرامت و سخاوت و انسان‌دوستی این متفکر فرانسوی تبار می‌کند.

امّا نکته‌ای که تذکر آن در پایان این پیشگفتار مختصر لازم به نظر می‌رسد این است که نویسندهٔ غربی این رساله فردگرائی جوامع غربی را یکی از نتایج سوءِ تمدن غربی و در عین حال یکی از عوامل کاستی گرفتن انسانیت در آن نواحی می‌داند. در حالی که پایین دست اروپا در ایران، عکس قضیه مذکور جریان دارد، به‌طوری که بخش عظیمی از مشکلات کوه‌پیکر اجتماعی و سیاسی در این کشور ناشی از این است که اساساً در ایران هیچ‌وقت مفهوم فردیت که

مبنای استقلال شخصیت و تفکر و معارض فرهنگ کهنه ماست مجال ظهور و عرض اندام نیافته و علی‌رغم افزایش شمار فرهیختگان اهل تمیز، توده‌های بی‌نام و نشان، سوار بر کشتی جهل به سوی جابلقا و جابلسا طی طریق می‌کنند!

حرف نویسنده این کتاب این است که دموکراسی فردگرای غرب باید به دموکراسی جمع‌گرای تشریکی متحول گردد تا اصل سوم انقلاب فرانسه که *برادری* باشد وجود خارجی پیدا کند و اتفاقاً از همین‌نقطه است که اندیشه نویسنده فرنگی ــ به عقیده مترجم ــ نمی‌تواند برای تعالی ملت ما کاربست و مصداقی داشته باشد، زیرا بخش بزرگی از فرهنگ ایران با رنگ غلیظ عرفانی‌اش، از لحاظ اجتماعی چیزی جز مفاهیم متعالی انسان دوستی و خدمت خلق و معاضدت و صله‌رحم نمی‌آموزد و لذا در این زمینه شاید ما نیازی به تعالیم دیگران نداشته باشیم. آنچه بدان سخت نیازمندیم و فقدان آن علت العلل پس‌افتادگی مردم ما به نظر می‌رسد عدم‌آگاهی مردم به فردیت و شخصیت و حقوق و تکالیف خود است که از مجموع آن‌ها مفهوم سیاسی شهروند حاصل می‌شود و اگر بعد از مشروطیت جاانداختن نظام دموکراسی در این مملکت با این همه مشکلات مواجه شده علتش این است که دموکراسی را بدون آدم‌های دموکرات نمی‌توان به‌وجود آورد و کسانی می‌توانند دموکرات بشوند که معنای آزادی و قانون و حق و تکلیف را آموخته باشند، یعنی به مرتبه شهروندی رسیده باشند.

اعتقاد مترجم این است که دموکراسی اجتماعی مورد نیاز ایران بهتر است بنا را بر تربیت شهروند بگذارد تا مآلاً فردیت هر یک از مردم ما به اعتبار تمایز وی از دیگری جلوه‌گر شود. در جوامع سنّتی فرد وجود ندارد، جمع وجود دارد و مردم مثل توده ژلاتین و دانه‌های برنج در پلوی شِفتِه چنان در یکدیگر فرورفته‌اند که از یکدیگر قابل تمیز نیستند. اولین شرط تأسیس جامعه مدرن، اهتمام در تأسیس فردیت است، زیرا وجدان فردی ممکن است قادر به تفکر اصیل بشود امّا وجدان جمعی چیزی جز بردگی گروهی به بار نمی‌آورد.

این کتاب را نه به ملاحظه همفکری با نویسنده آن بلکه به علت ارزش

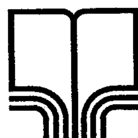
فی‌نفسِه آن که ناشی از ایجاز و روشنی تألیف و منطق استوار و اطلاعات قابل اعتماد مندرج در آن است ترجمه کرده‌ام، خصوصاً که به فارسی کتاب در باب انواع دموکراسی و اساساً کتاب درباره مسائل فلسفه سیاسی بسیار بسیار محدود است و سرانجام آن‌که این دفتر گوشه‌ای از فراخنای فکر سیاسی در غرب را تشریح می‌کند که فواید آگاهی برآن بدیهی است.

امّا فقط مترجم این کتاب می‌داند که تا چه اندازه دوست وی آقای کاظم‌فرهادی در تنقیح متن این رساله دقیقاً و صمیماً وقت صرف کرده و حتی در مواردی رنج مقابله با متن اصلی را برخود هموار کرده است. امیدوارم حق‌شناسی مرا بپذیرند.

دو مقاله موسوم به «دموکراسی، محیط‌زیست و تقسیم کار» که گفت و شنودی با مؤلف است و نوشته دیگری با عنوان «نظام تربیت شهروند» از نویسندهٔ همین کتاب که به نظر مترجم مکمل رسالهٔ اصلی آمده به پایان کتاب افزوده شد.

بزرگ نادرزاد

تأمل در مبانی دموکراسی


نشرچشمه

به یاد دکتر احمد تفضلی.

(شانزدهم آذرماه یکهزاروسیصدوشانزده ـ بیست‌وچهارم دی‌ماه یکهزاروسیصدوهفتادوپنج)

تأمل در مبانی دموکراسی

آلن دوبُنوا

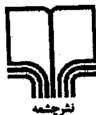
ترجمهٔ

بزرگ نادرزاد

تهران، ۱۳۷۸

بنوا، آلن‌دو، ۱۹۴۳ ـ Benoist, Alain de
تأمل در مبانی دموکراسی / آلن دوبنوا؛ ترجمه بزرگ نادرزاد. ــ تهران :
نشر چشمه، ۱۳۷۸.
۱۴۵ ص.
ISBN 964-5571-21-9
فهرستنویسی براساس اطلاعات فیپا.
عنوان اصلی : Democratieile probleme.
کتابنامه به‌صورت زیرنویس.
۱. دموکراسی. الف. نادرزاده، بزرگ، مترجم. ب. عنوان.
۲ ت ۹ ب / JC۴۲۳ ۳۲۱/۸
۱۳۷۸
کتابخانه ملی ایران ۷۸ـ۵۱۸۵م

Alain de Benoist
DÉMOCRATIE : LE PROBLÈME
Le Labyrinthe, Paris, 1985.



نشر چشمه : خیابان کریم‌خان‌زند، نبش میرزای شیرازی، شماره‌ی ۱۶۷. تلفن : ۸۹۰۷۷۶۶

تأمل در مبانی دموکراسی
آلن دوبُنوا
بزرگ نادرزاد

لیتوگرافی : بهار
چاپ : حیدری
تعداد : ۱۷۰۰ نسخه
چاپ اوّل، بهار ۱۳۷۸، تهران.

شابک ۹ـ۲۱ـ۵۵۷۱ـ۹۶۴ ISBN 964 - 5571 - 21 - 9

فهرست

پیشگفتار

رواج آزادی سیاسی در یک‌جامعه کمک می‌کند به این‌که مردم لایق زندگی آزادانه بشوند و از آن‌ها شهروندانی می‌سازد که نه دنباله‌رو این و آن باشند و نه اهل سرکشی و طغیان. رواج آزادی سیاسی کمک می‌کند به این که مردم صاحب ذهنی منتقد و شخصیتی مسئول بشوند.

رمون آرون

در بهار ۱۹۶۸ در دانشگاه‌های پاریس و حومه ناآرامی‌هائی به‌ظهور پیوست که بسیار زود به دیگر نقاط مملکت سرایت کرد و تشکیلات آن را فلج نمود و به «شورش دانشجوئی ماه مه» معروف شد و مدتی طول کشید تا آتش آن فرو نشست.

تحلیل عوامل و اسباب این واقعهٔ مهم و تأثیرگذار دخلی به کار ما ندارد، اما آن‌قدر هست که به این پیش‌آمد «انقلابی» تبعات و آثار گوناگونی مترتب شد که

از آن جمله التزام مسئولان به دگرگونی نظام آموزش عالی کشور بود که قدمت آن به اصلاحات اساسی ناپلئون در ۱۸۰۸ می‌رسید. (البته فرانسه از قرن سیزدهم میلادی دانشگاه داشته ولی ناپلئون صورت و مادهٔ آن را مثل بسیاری از نهادهای دیگر تغییر داد.)

امواج این آشوب بخش‌های دیگر حیات سیاسی و اجتماعی و اقتصادی و فرهنگی کشور را بی‌نصیب نگذاشت و گروه‌های روشنفکری متعددی از سنخ چپ و راست و میانه بر آنچه موجود بود، علاوه گشتند. امّا نویسندهٔ این رساله (آلن دوبنوا)[1] که فرانسوی است و در ۱۹۴۳ به‌دنیا آمده، در گرما گرم شورش دانشجوئی ۲۵ سال داشت و به‌طوری که خودش می‌نویسد، بدون این که تحت تأثیر حوادث مذکور عمل کرده باشد در همان ایام مجله‌ای به نام مکتب نو[2] تأسیس کرد که هنوز هم منتشر می‌شود و حکم شناسنامهٔ نهضت سیاسی - فرهنگی و روشنفکرانه‌ای را پیدا کرده که از ۱۹۷۹ به بعد در فرانسه به اسم «راست‌اندیشان تراز نوین» یا به عبارت ساده‌تر «راست نو»[3] معروف شده و کارش هم به‌تدریج بالا گرفته است. البته در بحبوحه همان حوادث ۱۹۶۸ نهضت «چپ‌اندیشان تراز نوین» هم به‌وجود آمد ولی دوام نکرد و خاموش شد.

امّا غرض مترجم از پیوستن چند صفحه مقدمه براین دفتر، معرفی بسیار مختصر نویسنده و تذکر بعضی محورهای فکریِ حرکتی سیاسی - فرهنگی است که او از اندیشه‌وران سرشناس و فعال آن به‌شمار می‌رود، منتهی از بس که این آقای آلن دوبنوا و یارانش در چارچوب حرکت فکری‌شان کتاب‌ها و رسالات و مقالات متعدد در باب مسائل به‌ظاهر مستقل، مثل مسائل اجتماعی، کارگری، تقسیم‌بندی منطقه‌ای مملکت، اصول اخلاق، مباحث معرفت‌شناسی (اپیستمولوژی)، فلسفه علوم، موسیقی‌شناسی، ژئوپولیتیک، فدرالیسم، دموکراسی تشریکی، بوم‌شناسی یا علم محیط‌زیست و جامعه‌شناسی و اقتصاد و فلسفه محض و غیرذلک نوشته‌اند عملاً غیرممکن به‌نظر می‌رسد که برای خواننده احتمالی این مقدمه بتوان اصول و مبادی جهان‌بینی اصحاب این مکتب را به تحریر درآورد، علی‌الخصوص که خود متولیان این جنبش فرهنگی،

---

1. Alain de Benoist
2. *Nouvelle Ecole*
3. "La Nouvelle Droite"

تا آن‌جا که من اطلاع دارم، رسالهٔ‌ای در بیان لُبّ زبده‌آرای خود چاپ نکرده‌اند.

محور فکر و اشتغال اساسی خاطر آلن دوبنوا بازسازی معنوی اروپاست و برای نزدیک شدن به این هدف عظیم قائل به اتخاذ راه سومی است که با راه‌های شناخته شده سنّتی چپ و راست تفاوت دارد. این راه سوم را طریقه «انقلاب محافظه‌کار»[1] می‌نامد و شاید از متناقض بودن این دو مفهوم هم زیاد نگران نمی‌شود! در محدودهٔ همین انقلاب معتقد است که حاکمیت دو هزار سال اصول دین مسیح در اروپا جوهر پوینده و آفریننده مغزهای مردم این قاره را مخدوش کرده و راه علاج را در بازگشت به اساطیر و اعتقادات اصیل هند و اروپائی بومی باستانی می‌داند. تمدن امریکائی را فرهنگی زهرآگین برای سَلامت و قوّت عوالم معنوی انسان‌ها می‌داند. از مفهوم هویت فرهنگی ملل و اقوام دفاع می‌کند. هم افکار کمونیستی و اشتراکی را مغایر طبیعت انسان می‌داند و هم «فردگرایی» را آفت زمانه می‌پندارد. از اندیشه‌های دست راستی‌های سنّتی و محافظه‌کاران و لیبرال‌ها و عوام‌فریبان و عوام‌گرایان و فاشیست‌های نوظهور انتقادی گزنده می‌کند. با ایدئولوژی‌های متکی بر داده‌های زیست‌شناسی خلاف می‌ورزد، فلسفه تحصّلی و ثبوتی (پوزیتیویسم) را رد می‌کند و نظامات تأمینی (یعنی انواع دکان‌های بیمه‌فروشی) امروز اروپا را نمی‌پسندد، چرا که توده‌های بی‌نام و نشانِ «گنجشک روزی» را مستحق احترام و انسانیت بیشتری می‌داند. مکتب فکری سودنگران لیبرال را که رواج تام در غرب دارد قبول نمی‌کند و برتری نژادی و اعتقاد به این را که فرهنگ‌آفرینی تیول نژادهای خاصی باشد از زمرهٔ افکار سخیف می‌داند.

نهضت فکری «راست نو» همیشه برضد ایدئولوژی ــ چه دینی و چه غیردینی ــ مبارزه کرده است، زیرا این ایدئولوژی‌ها به‌آسانی از یاد می‌برند که پایگاه یا موقف انسان در نقطه‌ای در سلسله طولانی کل موجوداتِ زنده قرار دارد، هر چند که مفهوم این سخن این نیست که جامعه‌شناسی به جانورشناسی تحویل گردد!

مطلب قابل گفتن در خصوص این حرکت فکری زیاد است امّا اگر قرار بود

---

1. "la révolution conservatrice"

ارکان بارزی برای آن بشمریم، این‌طور می‌شد که اولاً تنوع هویت اقوام و قبایل و ملل و نحل و گروه و جماعات حُکمِ سرمایه و ثروت بشریت را دارد. دوم آن که مشارکت آزادانه مردم در امور سیاسی، دموکراسی را سرزنده و چالاک نگاه می‌دارد و مانع می‌شود که قَیِّم‌تراشان برای آدمیان وامانده و درمانده «جاده بردگی» تعبیه کنند، زیرا هدف یک جامعهٔ آزاد باید این باشد که هرچه بیشتر حکومت *انسان بر انسان* کمتر شود و هرچه بیشتر حکومت *قانون برانسان* ترویج گردد. سوم آن که ماهیت پیوندهای اجتماعی جامعه مبتنی بر بازار را یک مفهوم ارگانیک و نه مکانیک می‌بیند، یعنی رابطه گروهی و جماعتی را مغایر فردگرائی می‌داند و حس *قدسی‌پرستی* را مغایر ماده‌گرائی، حفظ محیط‌زیست را مخالف ویران‌گری کرهٔ ارض، مفهوم داد و دهش بدون توقع را متضاد با فایده‌پرستی مردم زمانه می‌انگارد و حقوق ملت‌ها را در مقابل حقوق بشر علم می‌کند و اخلاق مبتنی بر «شرف» را در مقابل نظام *اخلاقی مبتنی بر گناه* و ارتکاب معاصی می‌گذارد.

از آلن دوبنوا پرسیده بودند که شما به حدی مراقب آزادی تحول فکریتان هستید و اندیشه‌هایتان به اندازه‌ای متحول می‌شوند که گاهی دچار ضد و نقیض گوئی می‌شوید و این خصوصیت مغایرت دارد با لوازم «مُرشد» بودن. چون شما امروز مقتدای یک «مکتب نو» روشنفکری هستید که جوهر آن سیاسی نیست، ماورای سیاسی (مِتاپولیتیک) است، یعنی اصل قضیه از نظر شما قدرت فرهنگی است نه قدرت سیاسی.

آلن دوبنوا در جواب گفته بود یک نظریه‌پرداز نه یک آموزگار است و نه یک رهبر حزب. توقعی که از یک نظریه‌پرداز داریم این است که به جای دادن *جواب‌های* درست *سؤال‌های* درست مطرح کند. یعنی چشم‌اندازهای جدیدی برای تفکرات تازه‌ای طرح بریزد و برای توفیق یافتن در این کار، انسان متفکر نه تنها حق دارد بلکه مکلّف است که فکر خود را پیوسته ترمیم و تصحیح کند. هرگونه اندیشه حقیقی مستلزم طی طریق و راه پیمودن به سوی مقصد و مطلوبی است و بهترین روش «مرید» پیدا کردن، کوشش در مرید پیدا نکردن است! زیرا که یک «مریدِ» خوب در درجه اوّل کسی است که از «مرادِ» خود لوازم

و شرایط استقلال تفکر را آموخته باشد، یعنی با بال‌های خود بتواند پرواز کند. و شایان تذکر است که این‌گونه استنباط از مفهوم مرید چقدر فرق دارد با تلقی «امثال و حِکَم» خودمان که به طنز، ارزش یک مرید خوش‌باور را با قیمت یک ده شش‌دانگ همسنگ دانسته است!

امّا مسئله مهم دیگری که آلن دوبنوا به آن توجه کرده و در باب آن نوشته‌های متعدد دارد، و از جمله همین رساله مختصر در باب دموکراسی است، قضیه روابط میان فرد و جامعه و دولت است. در جوامع غربی، تحول طولانی سبب شده است که مفهوم «فردیت» به تدریج جانشین «جمعیت» به معنی جماعت بشود. مبدأ این تحول، تعالیم عیسوی بوده که فردگرائی را وارد اروپا کرده است، به این معنا که وقتی مسیح گفت همه انسان‌ها در مقابل پروردگار عالم یکسان و برابر هستند و رهائی و نجات انسان‌ها بسته به همت خود آن‌هاست، یعنی رستگاری امری فردی است، در واقع، شخص انسان را از تعلقات اجتماعی‌اش بُرید و مقدمات فردگرائی را به کرسی نشانید. البته در سراسر قرون وسطی اندیشهٔ یونانی‌الاصل «خیر مشترک» باقی ماند و جزئی از نظام فکری مسیحی به شمار رفت و این خود تا حدّی مفهوم فردیت مسیحی را تعدیل کرد. امّا از قرن چهاردهم به بعد متفکری به نام ویلیام آکام[1] ادعا کرد که در ماورای وجود فردی چیزی وجود ندارد و بنابراین جامعه چیزی جز مجموع افراد نیست و مقارن همین ایام مفهوم برابری معنوی انسان‌ها به تدریج به عرصهٔ مادی و غیرمعنوی انتقال یافت و ظرف چندین قرن این نتیجه به دست آمد که از دکارت به بعد اساس مابعدالطبیعه بر دوش فرد قرار گرفت، یعنی انسان (فرد انسان) مرکز عالم وجود شد و لیبرال‌های انگلیسی مثل لاک و هیوم و فلسفه روشنگری قرن هجدهم فرانسه بنای نوساز دکارت را محکم‌کاری کردند.

---

۱. Guillaume d'Occam به فرانسه، William of Ockham به انگلیسی. مُثالهٔ انگلیسی، در حوالی ۱۳۰۰ ـ ۱۲۹۵ به دنیا آمد و در حوالی ۱۳۵۰ از دنیا رفت. مشهورترین نمایندهٔ مکتب اصحاب تسمیه (Nominalisme) و از پیشتازان حکمت تجربی بود و چون اهمیت تجربه را به اثبات رسانید باعث توسعه و ترقّی علوم شد.

امّا حرف حساب دکارت چه بود؟ دکارت می‌گفت که عالمِ طبیعت یک دستگاه منتظم هماهنگ نیست و متشکل از مواد و مصالح ناپروردهٔ خامی است که به خودی خود فاقد معناست ولی انسان می‌تواند این چنین دستگاهی را تصرف کند و به میل خود آن را دگرگونه سازد. به این ترتیب، معلوم می‌شود که هیچ قرابت و رابطه‌ای میان طبیعت و انسان وجود ندارد و انسان می‌تواند بر طبیعت فائق شود، و لذا قداست و افسونگری که آدمیان طی قرن‌ها زندگی در کرِه ارض به طبیعت نسبت می‌دادند به تدریج دود شد و به آسمان رفت و جهان هستی ملک طِلق انسان شد. در قرن روشنگری، علوم نه تنها تبدیل به ابزاری شدند برای شناختن جهان بلکه در خدمت مقاصد عالیه‌ای قرار گرفتند مثل آزادی بشر از قید جَهل و تعصب و نیز تأمین سعادت انسان و ترقی آدمیزاد. در نتیجه، علم، علاوه بر جنبه شناختی و معرفت‌یابی به احوال امور، از یک نوع اعتبار اخلاقی هم بهره‌مند شد. بعد کانت آمد و گفت که اراده امری است اخلاقی و خود مختار و خودآیین است و غایت آن خود اراده است و اراده همان آزادی است و لذا خودِ اراده قانون کلّی وضع می‌کند و خود برآن قانون گردن می‌گذارد و به عبارت دیگر موضوع اراده خود اراده است.

امّا بسیاری از اندیشمندانِ روزگار ما در این خصوص اتفاق نظر دارند که ظهور تجدد در واقع حاصل تحول درازمدتی است در جهت فردگرائی روزافزون، و فلسفه جدید در واقع فلسفه «سوژه» یا فردانسانی است. حرف اساسی مکاتب فلسفه جدید ابلاغ این امر است که فرد به عنوان «ارزش» و به عنوان «مبدأ» برهمه‌چیز ولایت دارد. (یعنی ارزش هر فردی برابر فرد دیگر است و دیگر این که فرد مبدأ و منشأ قواعد و قوانین است.)

خلاصه، در فلسفه جدید انقلابی به وجود آمد، زیرا انسان از قید هرگونه تصور تحمیلی خارج از ذهنیات خود رها شد و قائم به خود شد و هرگونه قانون الهی را کنار گذاشت و حتی خود مفهوم خدا را به فراموشی سپرد و بَنایِ زندگی و کار و فکر خود را برعقل و اراده خود گذاشت.[1] به‌این ترتیب، برنامه دوران

---

۱. نقل به معنی از خطابه زیر:

Alain de Benoist, *Une société en miettes*, décembre 1995. Grece, p. 63.

مدرنیته این شد که آدمیزاد متمدن از طریق تأسیس نظام‌هائی مبتنی بر اراده انسانی، از قید وابستگی‌ها و تعلقات فارغ شود و برابری صوری میان آدمیان و اولویت قانون ساخت انسان مقرر گردد.

از چهار پنج قرن پیش به این طرف، دگرگونی بی‌سابقه‌ای که در اروپا پیش‌آمد، این بود که مرکز ثقل عالم وجود که در آسمان کار گذاشته شده بود نه تنها به زمین آمد بلکه در باطن و ضمیر آدمیزاد میخکوب شد و در دنبال همین تغییر اساسی بود که روزی سخنی شریف برزبان مردی فرزانه جاری شد دائر براین که «در این جهان تنها چیزی که دائم و پابرجا و تغییرناپذیر می‌ماند، حقوق لاینفک و غیرقابل انتقال انسان است».

امّا آلن دوبنوا نویسندهٔ این رساله اعتقاد دارد به این که ظهور اصل فردگرائی در جوامع غربی و توسعه آن در عرض چندین قرن و تشدید آن تحت تأثیر عوامل فرهنگی و تمدنی، که خود ثمرهٔ بروز فردیت غربی بوده، جوامع غربی را تکه و پاره کرده است؛ یعنی آدم‌ها را مثل ذراتی معلق درآورده که بدون هدف تکان می‌خورند. انسان‌های غربی خودخواه و بی‌اعتنا به غیر و عزلت‌جو و مآلاً اندوهگین و نومید شده‌اند. میزان خودکشی سالانه در ممالک گوناگون غربی و افزایش آن میان زنان و بیکاران و افراد بی‌بضاعت و اشخاص مجرد و آدم‌های تنها از مقوله مسلّمات آمارهای فرنگی است. نویسندهٔ این رساله در نوشته‌های دیگر خود، مهم‌ترین دارو و درمانی را که برای این درد واقعی و بسیار جدّی به مردم غرب پیشنهاد می‌کند، مشارکت سیاسی قاطبه مردم و تجدید حیات روحیه برادری است که حکایت از کرامت و سخاوت و انسان‌دوستی این متفکر فرانسوی تبار می‌کند.

امّا نکته‌ای که تذکر آن در پایان این پیشگفتار مختصر لازم به نظر می‌رسد این است که نویسندهٔ غربی این رساله فردگرائی جوامع غربی را یکی از نتایج سوءِ تمدن غربی و در عین حال یکی از عوامل کاستی گرفتن انسانیت در آن نواحی می‌داند. در حالی که پایین دست اروپا در ایران، عکس قضیه مذکور جریان دارد، به‌طوری که بخش عظیمی از مشکلات کوه‌پیکر اجتماعی و سیاسی در این کشور ناشی از این است که اساساً در ایران هیچ‌وقت مفهوم فردیت که

مبنای استقلال شخصیت و تفکر و معارض فرهنگ کهنه ماست مجال ظهور و عرض اندام نیافته و علی‌رغم افزایش شمار فرهیختگان اهل تمیز، توده‌های بی‌نام و نشان، سوار بر کشتی جهل به سوی جابلقا و جابلسا طی طریق می‌کنند!

حرف نویسنده این کتاب این است که دموکراسی فردگرای غرب باید به دموکراسی جمع‌گرای تشریکی متحول گردد تا اصل سوم انقلاب فرانسه که *برادری* باشد وجود خارجی پیدا کند و اتفاقاً از همین‌نقطه است که اندیشه نویسنده فرنگی ــ به عقیده مترجم ــ نمی‌تواند برای تعالی ملت ما کاربست و مصداقی داشته باشد، زیرا بخش بزرگی از فرهنگ ایران با رنگ غلیظ عرفانی‌اش، از لحاظ اجتماعی چیزی جز مفاهیم متعالی انسان دوستی و خدمت خلق و معاضدت و صله‌رحم نمی‌آموزد و لذا در این زمینه شاید ما نیازی به تعالیم دیگران نداشته باشیم. آنچه بدان سخت نیازمندیم و فقدان آن علت العلل پس‌افتادگی مردم ما به نظر می‌رسد عدم‌آگاهی مردم به فردیت و شخصیت و حقوق و تکالیف خود است که از مجموع آن‌ها مفهوم سیاسی شهروند حاصل می‌شود و اگر بعد از مشروطیت جاانداختن نظام دموکراسی در این مملکت با این همه مشکلات مواجه شده علتش این است که دموکراسی را بدون آدم‌های دموکرات نمی‌توان به‌وجود آورد و کسانی می‌توانند دموکرات بشوند که معنای آزادی و قانون و حق و تکلیف را آموخته باشند، یعنی به مرتبه شهروندی رسیده باشند.

اعتقاد مترجم این است که دموکراسی اجتماعی مورد نیاز ایران بهتر است بنا را بر تربیت شهروند بگذارد تا مآلاً *فردیت* هر یک از مردم ما به اعتبار تمایز وی از دیگری جلوه‌گر شود. در جوامع سنّتی فرد وجود ندارد، جمع وجود دارد و مردم مثل توده ژلاتین و دانه‌های برنج در پلوی شِفتِه چنان در یکدیگر فرورفته‌اند که از یکدیگر قابل تمیز نیستند. اولین شرط تأسیس جامعه مدرن، اهتمام در تأسیس فردیت است، زیرا وجدان فردی ممکن است قادر به تفکر اصیل بشود امّا وجدان جمعی چیزی جز بردگی گروهی به بار نمی‌آورد.

این کتاب را نه به ملاحظه همفکری با نویسنده آن بلکه به علت ارزش

فی‌نفسه آن که ناشی از ایجاز و روشنی تألیف و منطق استوار و اطلاعات قابل اعتماد مندرج در آن است ترجمه کرده‌ام، خصوصاً که به فارسی کتاب در باب انواع دموکراسی و اساساً کتاب درباره مسائل فلسفه سیاسی بسیار بسیار محدود است و سرانجام آن‌که این دفتر گوشه‌ای از فراخنای فکر سیاسی در غرب را تشریح می‌کند که فواید آگاهی برآن بدیهی است.

امّا فقط مترجم این کتاب می‌داند که تا چه اندازه دوست وی آقای کاظم‌فرهادی در تنقیح متن این رساله دقیقاً و صمیماً وقت صرف کرده و حتی در مواردی رنج مقابله با متن اصلی را برخود هموار کرده است. امیدوارم حق‌شناسی مرا بپذیرند.

دو مقاله موسوم به «دموکراسی، محیط‌زیست و تقسیم کار» که گفت و شنودی با مؤلف است و نوشته دیگری با عنوان «نظام تربیت شهروند» از نویسندهٔ همین کتاب که به نظر مترجم مکمل رسالهٔ اصلی آمده به پایان کتاب افزوده شد.

بزرگ نادرزاد

تأمل در مبانی دموکراسی

دموکراسی از نظر فلاسفهٔ قدیم و جدید

جُرج اُرول می‌گفت، «کسانی که از یک رژیم دفاع می‌کنند، فرقی نمی‌کند که‌چه باشد، آن را یک رژیم دموکراتیک می‌خوانند.»[1] این نکته مطلب تازه‌ای نیست. در ۱۸۴۹ گیزو مورخ و سیاست‌مدار فرانسوی نوشته است: «نفوذ و هیبت کلمه دموکراسی به حدّی است که هیچ دولتی و هیچ حزبی جرئت و قدرت دم زدن ندارد مگر این‌که این لغت را روی پرچم خود حک کند.»[2] با این وصف، آنچه امروز درست‌تر می‌نماید این است که همه دموکرات نیستند، اما همه ادعا می‌کنند که دموکرات‌اند و هیچ حاکم مستبدی را پیدا نمی‌کنید که نگوید با تمام وجود دموکرات است. کشورهای کمونیست شرقی نه تنها خود را دموکرات می‌خوانند، که البته این نکته را قوانین اساسی این کشورها نیز تکذیب نمی‌کنند، بلکه می‌گویند دموکراسی حقیقی را فقط در ممالک کمونیستی می‌توان پیدا کرد و نه در این دموکراسی‌های «صوری» که کشورهای دموکرات لیبرال غرب باشند.[3]

به این ترتیب، حتی اگر در خصوص معنا و مفهوم کلمهٔ دموکراسی اتفاق نظر وجود

---

1. George Orwell, *Selected Essays*, Baltimore, 1957, p. 149.

2. Guizot, *De la democratie en France*, p. 9

۳. ژرژ بوردو می‌گوید: «اگر به ظواهر قضیه حصر توجه کنیم، می‌بینیم نهادهای سیاسی شوروی از لحاظ تشکیلات و سازمان یافتگیِ فدرالی بسیار شبیه به نهادهای ایالات متحد آمریکا و از لحاظ نظام دولتی بسیار شبیه به نهادهای انگلستان هستند.»

نگاه کنید به: Georges Burdeau, *La democratie*, Seuil, 1966, p. 141.

نداشته باشد، صِرفِ اتفاق نظر موجود دربارهٔ اهمیت این لفظ نوعی مفهوم روحانی قریب به مقدس به آن می‌دهد که بحث دربارهٔ آن را مشکل می‌کند و این نکته را نویسندگان متعدد متذکر شده‌اند. در ۱۹۳۹ تی. اس. الیوت[1] می‌گفت: «وقتی کلمه‌ای مثل دموکراسی، در چهارگوشه جهان، این‌طور معنای مقدس پیدا می‌کند و وقتی آدم‌ها تا این اندازه معنایی را که خود می‌خواهند به این لغت نسبت می‌دهند، من از خود می‌پرسم آیا این کلمه هنوز معنا و مفهومی دارد؟» برتران دو ژوونِل در ۱۹۴۵ با صراحت بیشتری نوشته است: «این همه بحث دربارهٔ دموکراسی و این همه دلیل و برهان در رد و قبولِ آن مطلقاً فاقد اعتبار عقلی است، به این دلیل که طرفین جدل کننده درست نمی‌دانند از چه سخن می‌گویند.»[2] جووانّی سارتوری می‌گوید: «اگر آدمی اهل خِرقِ عادت باشد و بخواهد خلاف معتقدات متداول مردم حرف بزند، می‌تواند دموکراسی را این‌طور تعریف کند که دموکراسی چیزی جز یک نام پرطنطنه نیست.»[3] و سرانجام ژولین فروند با طنزی ظریف می‌گوید: «گفتن این که فلان کس دموکرات است دیگر اصلاً معنی ندارد، زیرا آدم می‌تواند هم به سبک آمریکائی‌ها و انگلیسی‌ها دموکرات باشد و هم به سبک کمونیست‌های کشورهای شرقی و اهالی کنگو و حکومت کوبا. در چنین وضعی طبیعی است که من از صفت دموکرات بودن سرباز زنم، زیرا همسایهٔ من هم می‌تواند بگوید دموکرات است، در حالیکه هوادار دیکتاتوری است.»[4]

پس با این که لفظ دموکراسی عالم‌گیر شده معنای آن هنوز روشن نشده است، و به همین جهت باید بیشتر دربارهٔ آن تعمق کرد.

اولین نظریه‌ای که مورد قبول و تصدیق خیلی‌ها قرار گرفته این است که دموکراسی محصول ویژهٔ عصرجدید و منطبق است با «متحول»ترین مرحلهٔ سیر تاریخی رژیم‌های سیاسی. این عقیده غیرقابل دفاع است. دموکراسی، نه «متجدد»تر و نه «متحول»تر از سایر رژیم‌های سیاسی است. در تمام ادوار تاریخ، رژیم‌ها یا گرایش‌های معطوف به دموکراسی را ملاحظه می‌کنیم. این که تاریخِ جهانْ تاریخِ پیشرفت عالم است و تاریخ سیری خطی دارد حرف لغوی است که خصوصاً در حوزهٔ تاریخ تحول رژیم‌های سیاسی بی‌معنائیِ آن به ثبوت

1. T.S. Eliot
2. Bertrand de Jouvenel, *Du pouvoir*, Cheval ailè, Genève, 1945, p. 411.
3. Giovanni Sartori, *Theorie de la democratie*, Armand Colin, 1973, p. 3.
4. Julien Freund, "Les démocrates ombrageux," in *Contrepoint*, déc.1976, p. 111.

می‌رسد.

به این دلیل، می‌توان مثل بعضی لیبرال‌ها قبول کرد که فکر دموکراسی اندیشه‌ای است «طبیعی» و «خود جوش» و همان‌طور که مبادلات اقتصادی مستلزم وجود یک بازار است، سیاست هم مستلزم ادارهٔ امور به روش دمکراتیک است. در همین خط فکری است که ژان بشلر می‌نویسد: «اگر قبول کنیم که نوع بشر به حکومتی رغبت دارد که امنیت و نعمت و آزادی را برایش تأمین کند، نتیجه این می‌شود که هروقت شرایط فراهم آید دموکراسی به‌خودی خود ظاهر می‌گردد و احتیاج به این نیست که آدم دست به دامنِ فکر و فلسفه دموکراسی بشود.»[1] اما این شرایط کدام است که اگر فراهم آید مثل آتش که گرما می‌آفریند موجب ظهور دموکراسی خواهد شد؟ تصریح این شرایط البته کار آسانی نیست.

حکومت استبداد مطلقه برعکس آنچه گاهی در مشرق زمین ملاحظه می‌شود در اروپا بسیار به ندرت پیدا شده است. از همان ابتدای تاریخ می‌بینیم که در روم باستان و در کتاب *ایلیاد* و در کتاب ودای هندوان و بین اقوام هیتی مردم مجلس ترتیب داده‌اند و امور کشوری و لشگری خود را از طریق مشاوره حل و فصل کرده‌اند. علاوه براین، در جامعهٔ هند و اروپائی شاه را انتخاب می‌کرده‌اند و تمام حکومت‌های سلطنتی قدیم در آغاز انتخابی بوده‌اند. تاسیت[2] می‌گوید، ژرمن‌ها، «پیشوایان و سرکردگانِ خود را به اعتبار تقوای آن‌ها و پادشاهان خود را به‌دلیل اصالتِ تبارشان برمی‌گزیدند.»[3] حتی در فرانسه نیز امر سلطنت، مدتی مدید، هم انتخابی و هم موروثی باقی ماند. یعنی بعد از پپن‌لوبرف[4] رسم براین شد که پادشاه از میان اعضای یک خانواده معیّن برگزیده شود و بعد از هوگ‌کاپه[5] بود که اصل انتقالِ سلطنت به اولادِ ارشد به کرسی نشست. در اسکاندیناوی شاه را یک مجلس ولایتی به نام تینگ[6] برمی‌گزید و مجالس سایر ولایات مملکت، فرد منتخبِ مجلس اول را تأیید می‌کردند. سایر اقوام ژرمنی شهرها را آذین می‌بستند و با افراشتن بیرَق تمایل خود را به انتخاب شخصیت

---

1. Jean Baechler, "Le pouvoir des idées en democratie," in *Pouvoirs*, mai 1983, p. 145.

۲. مورخ رومی که در قرن اول مسیحی می‌زیسته است. ـ م.

3. Tacite, *reges ex nobilitate, duces ex virtutes summunt.*

۴. Pepin le Bref : پادشاه فرانسه، از ۷۵۱ تا ۷۶۸ میلادی. ـ م.

۵. Hugues Capet : پادشاه فرانسه، از ۹۸۷ تا ۹۹۶ میلادی . ـ م.

6. *thing*

مطلوب خود اظهار می‌کردند. در امپراتوری مقدس ژرمنی[۱] نیز امپراتور انتخابی بود، به این ترتیب که شاه‌زادگان آلمان (گراند الکتور)[۲] در مورد یک نفر اتفاق نظر پیدا می‌کردند و متفقاً او را بر می‌گزیدند. به‌طور کلی، در اروپا فقط از قرن دوازدهم به بعد بوده که سلطنت انتخابی کم و بیش در همه‌جا مبدّل به سلطنت موروثی شده است. علاوه بر این، قبل از انقلاب فرانسه پادشاهان با همکاری پارلمان حکومت می‌کرده‌اند و اختیارات پارلمان چندان هم کم نبوده است. در تمام جماعات قدیم اروپائی، افرادِ آزاد از حقوق سیاسی برخوردار بوده‌اند. غرض از انسان آزاد «شهروند» است. شهروندان در روستاهای معاف از مالیات زندگی می‌کردند و مقررات مخصوص به خود را داشتند. پادشاهان پیش از اخذ تصمیم، با شوراهای خاصی مشورت و از اعضای این شوراها مصلحت‌جوئی می‌کردند. این که حقوق عرفی در عمل قضائی تأثیر گذاشته خود قرینه‌ای است براین که مردم در انشای قانون «مشارکت» داشته‌اند. خلاصه کلام آن که نمی‌توان گفت که در قدیم حکومت‌های سلطنتی فاقد مشروعیت مردمی بوده‌اند.

قدیم‌ترین پارلمان دنیا در ۹۳۰ در ایسلند تأسیس شده و آن یک مجلس فدرال به اسم آلتینگ[۳] بوده که هر سال در منطقهٔ مسکونی تینگس‌وِلیرها[۴] تشکیل می‌شده است. در حوالی سال ۱۰۷۶ آدام دو برم[۵] می‌نویسد: «این‌ها شاه ندارند، فقط قانون دارند.» تینگ، یا پارلمان محلی، در عین حال به معنای محل و مجمعی است که مردان آزاد، یعنی مردانِ دارندهٔ حقوق سیاسیِ برابر، در موعد معیّنی آن‌جا جمع می‌شدند و به انشای قانون می‌پرداختند و امور عدلیه را حل و فصل می‌کردند.[۶] در ایسلند افراد آزاد از دو امتیاز برخوردار بوده‌اند که این دو امتیاز هیچ‌وقت مشمول مرور زمان نمی‌شده است: آنان حق داشتند اسلحه حمل کنند، حق داشتند به مجلس تینگ راه یابند. فردریک‌دوران

---

۱. امپراتوری مقدس رومن ـ ژرمانیک نام رسمی امپراتوری‌یی است که اُتون (otton) اول معروف به اُتون کبیر در ۹۶۲ میلادی تأسیس کرد. این امپراتوری، به علت چشم‌پوشی فرانسوای دوم از تاج و تخت، در ۱۸۰۶ منحل شد. ـ م.

۲. Grand Electeur، در آلمان به شاه‌زادگانی اطلاق می‌شد که در انتخاب امپراتور حق رأی داشتند. ـ م.

3. Althing   4. *thingsvellir*   5. Adam de Breme

۶. لفظ «تینگ» به معنای پارلمان از واژه‌ای ژرمنی مشتق شده که مفهوم قدیمی آن «جمع‌آورنده» بوده است. همین کلمه است که در انگلیسی «تینگ» ("thing") و در آلمانی «دینگ» ("ding") شده است. ظاهراً این لغت در ابتدا به معنی مجلسی بوده که در آن از امور عمومی صحبت می‌شده و بعداً از همهٔ امور بحث شده و سپس از مسائل تخصصی سخن رفته است.

می‌نویسد، «ایسلندی‌ها توانسته‌اند سازمانی را ایجاد کنند و به کار بیندازند که بی‌شباهت به ابداع یونانی‌ها نیست. یعنی توانسته‌اند جماعتی متشکل از شهروندان آزاد تشکیل دهند. این شهروندان آزاد در راه بردن امور شهرشان مشارکت فعالانه می‌کردند و مردمی بودند بسیار با فرهنگ، با فکری بارور که روابطشان مبتنی بر قدرشناسی و احترام متقابل بود.»[1]

موریس گراویه می‌گوید: «دموکراسی در ممالک اسکاندیناوی بسیار قدیم است و می‌توان منشأ و رگ و ریشهٔ آن را حتی به تمدن دورهٔ وایکینگ‌ها رسانید.»[2] در تمام اروپای شمالی، این سنّت «دموکراتیک» مبتنی بر یک حس بسیار نیرومند همبستگی میان افراد جماعت، و معطوف به یک نوع رغبت به «زندگی کردن با هم» (همزیستی)[3] بوده که غرض از آن در درجهٔ اول تأمین منافع عامه بوده است. اما، در عین حال، در این‌گونه جماعات نوعی اعتقاد به سلسله مراتب هم وجود داشته و به همین دلیل بوده که در بیان سازمان سیاسی آن‌ها لفظ «آریستو ـ دموکراسی»[4] به کار می‌رفته است. این سنّت که بر پایهٔ همکاری متقابل افراد و حس مسئولیت مشترک قرار دارد، هنوز هم در بسیاری از کشورها رایج است و سویس یکی از این کشورها است.

در تمامی ادوار تاریخ قرون وسطای اروپا این فکر پیوسته مداومت داشته که مالک اصلی قدرتْ مردم هستند. اما در همین ادوار، روحانیت مسیحی قائل به این بوده است که منشأ همهٔ قدرت‌ها ذات خداوند است. و باز در همین ایام برخی از متفکران گفته‌اند که «قدرت ودیعه‌ای است الهی» که از طرف مردم به پادشاه تفویض می‌شود. از این تاریخ به بعد، این مفهوم قدرت که منشأ الهی دارد اما توسط مردم به پادشاه سپرده شده است، به شکل غیرمستقیم و به صورتی مطرح می‌شود که مردم یکسره کنار گذاشته نشوند. مارسیل دو پادو[5] مفهوم حاکمیت مردم را بیان می‌کند و نکتهٔ پرمعنا آن که این کار را به این منظور انجام

---

1. Frederic Durand, *Les fondements de l'Etat libre d'Islande: trois siecles de democratie medievale*, in *Nouvelle école*, 25-26, hiver 1974-1975, p. 68-73.

2. Maurice Gravier, *Les Scandinaves*, Lidis - Brépols, 1984, p. 613.

3. *zusammenleben* 4. "aristo - démocratie"

۵. Marsile de Padoue: متکلم ایتالیائی است. بین سال‌های ۱۲۷۵ و ۱۲۸۰ در شهر پادوآ به دنیا آمد و در ۱۳۴۳ در مونیخ درگذشت. در معارضه‌ای که میان پاپ (ژان بیست و دوم) و لوئی چهارم در ولایت باویر آلمان اتفاق افتاد، حکیم الهی جانب امپراتور را گرفت و رساله‌ای به اسم مدافع صلح پرداخت. او را تکفیر کردند و در گمنامی مرد. ـ م.

می‌دهد که تفوق امپراتور بر کلیسا را به کرسی بنشاند (امپراتور مورد نظر او لوئی دوباویر[1] بوده است). در آن روزگار مردم با فرمانروایان تفاوت اصولی نداشته‌اند و به همین دلیل است که در متون قدیمی، مدام لفظ مردم و بزرگان[2] را به کار می‌برده‌اند.

در این‌جا باید از تمایلات دموکراتیک در روم باستان،[3] در جمهوری‌های محلی قدیم ایتالیا و قصبات فرانسه و فلاندر و مناطق شمال آلمان و قانون اساسی ولایات سویس و قاعدهٔ بسیار قدیمی «آزادی روستا»[4] که در بسیاری از نقاط اروپای غربی حاکمیت داشته یاد کرد. علاوه بر همه این‌ها باید خاطرنشان کرد که در قرون وسطی دهات و بلوکات برمبنای همکاری صنفی و معافیت‌های گمرکی بین مناطق خود اتحاد می‌کردند و در عین معاضدت و کمک متقابل و همیاری، هدف‌های اقتصادی و سیاسی داشتند و گاهی با پادشاه یا کلیسا در می‌افتادند. طبقهٔ بورژوآزی شهرنشین که در شرف تکوین بود تکیه‌گاه آنان به شمار می‌رفت. گاه نیز پیش می‌آمد که دستگاه سلطنت برای مبارزه با فئودال‌ها از اتحاد بلوک و دهات استفاده می‌کرد و موجب تسریع رشد طبقه بورژوآزی سوداگر می‌شد.[5]

واقع این است که اکثریت عظیم رژیم‌های سیاسی که در تاریخ به ثبت رسیده‌اند، از نوع رژیم‌های مختلط هستند. فرانسوا پرو[6] می‌نویسد: «تمام دموکراسی‌های قدیم را نوعی

---

1. Louis de Baviére 2. *Populus et proceres*

3. P.M.Martin, *L'idee de royaute a Rome. De la Rome royale au consensus républicain*, Adosa, Clermont - Ferrand, 1983.

۴. این مفهوم را به زبان محلی بورن‌وریچ‌هاید (*boerenvrijheid*) می‌گفتند.

۵. «دموکراسی» به معنای اخیر و دموکراسی متداول بین آنچه اصطلاحاً «دهقانان آزاد» نامیده می‌شود از همان بدو ظهور متضمن مطالبات اجتماعی هم هست. می‌گوئیم مطالبات اجتماعی، چون در دموکراسی‌های یونان و روم باستان از مبارزهٔ طبقاتی نمی‌توان صحبت کرد. در قرون وسطی هدف این نوع مطالبات دادخواهی کسانی است که از مصادر قدرت طرد شده‌اند و مشارکتی در راه بردنِ امور روستا و ایالت و ولایت خود ندارند. با این وصف گاهی پیش می‌آمد که از دموکراسی در جهت خلاف منافع مردم استفاده می‌شد. مثلاً در قرون وسطی در فلورانس مبارزه اجتماعی میان «مردم ثروتمند» و «مردم تنگ‌دست» بسیار تند و تیز بوده است. فرانچسکو نیتّی در این‌باره می‌نویسد: «علت این امر که طبقه کارگر فلورانس از دفاع از آزادی دست کشید و با خانوادهٔ سلطنتی مدیسی (مدیچی) از درِ آشتی درآمد به این جهت بود که کارگران اصولاً مفهوم دموکراسی را نمی‌دانستند. زیرا دموکراسی به شکلی که امروز مصطلح شده یک مفهوم متعلق به طبقه شهرنشین (بورژوآزی) متمول است.»

(Francesco Nitti, "La démocratie", Félix Alcan, 1933. vol. 1, p. 57.)

۶. Francois Perroux: از علمای فرانسوی و سرشناس علم اقتصاد. ـ م.

حکومت اشرافی یا بهتر بگوئیم اصل سلطنت، حقاً یا عملاً تعدیل می‌کرده است.»[۱] از لحاظ ارسطو قانون اساسی که سولون[۲] تدوین کرده بود به این اعتبار که حکومت را به مجمع معدودی از فرزانگان می‌سپرد، اُلیگارشیک است و به این اعتبار که بلند پایگان به صورت انتخابی نصب می‌شوند، اشرافی (آریستوکراتیک) است و به این اعتبار که تشکیل محکمه می‌دهد، دموکراتیک است. به‌طوری که به نظر ارسطو قانون اساسی تألیف سولون متضمن مزایای همهٔ انواع رژیم‌های سیاسی است. در همین زمینه، پولیب، مورخ رومی، هم مطالبی دارد. او می‌گوید حکومت روم باستان به اعتبار قدرتی که کنسول‌ها داشتند، سلطنت انتخابی بود. به اعتبار اختیاراتی که مجلس سنا داشت، حکومت اشراف (آریستوکراسی) بود و به اعتبار حقوقی که مردم داشتند دموکراسی. سیسرون هم در کتاب **جمهور** همین مطالب را می‌گوید. حکومت سلطنتی منافی دموکراسی نیست و رژیم‌های پادشاهی مشروطه و پارلمانیِ روزگارِ ما حقیقت این نکته را به اثبات می‌رساند. در ۱۷۸۹ فرانسه حکومت سلطنتی داشت و همین حکومت بود که از همه طبقات جامعه دعوت کرد تا دورِ هم جمع شوند و مجلس کنند.[۳] پاپ پی دوازدهم می‌گوید: «اگر دموکراسی را به معنای وسیعش ملاحظه کنیم، می‌بینیم که به صورت‌های گوناگون متجلّی شده است و هم در حکومت‌های سلطنتی و هم در حکومت‌های جمهوری متحقق می‌گردد.»[۴]

این را هم اضافه کنیم که تجربهٔ روزگار جدید نشان می‌دهد که هم رژیم‌های متشابه می‌توانند در انواع بسیار متفاوت جوامع جا بیفتند و هم رژیم‌های متفاوت می‌توانند در جوامع متشابه عمل کنند. (جوامع غربی روزگارِ ما ساختمان بسیار متجانس و متشابهی دارند اما نهادها و قوانین اساسیِ آن‌ها گاهی با هم بسیار متفاوتند.)

حال اگر بخواهیم دموکراسی را معنی کنیم با کار دشواری مواجه خواهیم شد. تأمل در اشتقاق کلمه بی‌فایده است. معنای حقیقی و نه مجازی دموکراسی «قدرت مردم» است. اما این مفهوم «قدرت مردم» را می‌توان به شیوه‌های بسیار متفاوت معنی کرد. معقول‌ترین

---

۱. اغلب کسانی که در باب دموکراسی‌های یونان و روم تحقیق کرده‌اند همین عقیده را دارند. مثلاً ویکتور اهرنبرگ می‌گوید، دموکراسی یونان «یک نوع حکومت اشرافی» است منتهی با درهای گشوده، یعنی حکومت انحصاری معدودی اشراف نیست.

(Victor Ehrenberg, "L'etat grec", Maspero, 1976, p. 94)

۲. Solon : سیاست‌مدار یونان باستان (۵۵۸ ـ ۶۴۰ قبل از مسیح). ـ م.

3. Etats - géneraux

4. Pie XII, décembre 1944.

طریقه این است که دموکراسی را از لحاظ تاریخ مطالعه کنیم. این روش متوقف بر این است که بگوئیم دموکراسی حقیقی قبل از هر چیز یک نظام سیاسی بوده است که در یونان و روم باستان وجود داشته و همین‌ها بوده‌اند که هم لفظ دموکراسی و هم معنای آن را، یعنی اسم و مسمّی را اختراع کرده‌اند.

اما مفهوم دموکراسی، در فکر سیاسی جدید، تا قبل از پایان قرن هفدهم ظاهر نمی‌شود. تازه این فکر در قرن هفدهم هم به صورت کم‌رنگ و محو و در یک متن معمولاً تحقیرآمیز به کار می‌رفته است. تا قبل از انقلاب کبیر فرانسه، مترقی‌ترین فلاسفه در عالم رؤیا خواب رژیم مختلطی را می‌دیدند که مزایای یک حکومت سلطنتی «روشن‌بین» را با مزایای یک رژیم پارلمانی یک‌جا جمع داشته باشد. منتسکیو برای مردم حق نظارت قائل می‌شود اما راه بردن امور جامعه را مربوط به آن‌ها نمی‌داند. هیچ قانون اساسی انقلابی وجود ندارد که از اصول «دموکراسی» الهام گرفته باشد. روبسپیر یکی از نوادر اشخاص زمان انقلاب فرانسه است که در اواخر حکومت خود علناً طرفدار دموکراسی شده بود و این کارِ او البته سبب نشد که در سال‌های بعد میان مردم محبوبیت چندانی کسب کند. روبسپیر دموکراسی را به صورت رژیمی تعریف می‌کند که در آن، مردمْ نمایندگان خود را برمی‌گزینند و می‌گوید دموکراسی «وضعی است که در آن مردم برمبنای قوانینی که خود تدوین کرده‌اند، آنچه را که قادر به تحقق آن هستند انجام می‌دهند و آنچه را نمی‌توانند خود انجام دهند توسط منتخبانِ خود واقعیت می‌بخشند» (خطابه پنجم فوریه ۱۷۹۴).

در آمریکا، در آغاز قرن اخیر با پیدایش دموکراسی جکسون و تأسیس حزب دموکرات، کلمه دموکراسی متداول شد، در صورتی که در ابتدا این کلمه را به عنوان مفهوم مخالف «جمهوری» به‌کار می‌بردند. در اثنای مباحثاتی که در تمام نیمهٔ اول قرن نوزدهم در اروپا دربارهٔ قانون اساسی جریان داشت، لفظ دموکراسی از اقیانوس اطلس عبور کرد و دوباره به اروپا وارد شد و کتابی که توکویل تحت عنوان ***دموکراسی در آمریکا*** نوشت موفقیت بزرگی پیدا کرد و این کلمه را در عداد کلمات متداول زبان مردم درآورد.

با این‌که فلاسفه و رجال سیاسی قرن هجدهم در گفته‌ها و نوشته‌های خود به آثار فلاسفه یونان زیاد استناد می‌کنند، تأثیر یونان و روم به عنوان یک سرمشق حقیقتاً سیاسی بسیار ضعیف بوده است. حکمای این دوره بیشتر به اسپارت توجه داشتند تا به آتن، و در مذاکرات سیاسی که زیر عنوان «اسپارت یا آتن» صورت می‌گرفت، پیش‌داوری و نادانی نقش

مهمی داشت و اغلب سبب می‌شد که طرفداران «اِعمال قدرت برای برقراری مساوات» با هواداران «لیبرالیسم میانه‌رو» در بیفتند.[۱] به‌عنوان مثال، روسو از آتن نفرت دارد و احساسات محبت‌آمیز خود را نسبت به اسپارت قویاً اظهار می‌کند. به‌نظر او اسپارت در درجهٔ اول مملکتِ مردانِ برابر است. برخلاف او کامیل دمولن[۲] می‌خروشد و برضد مساوات‌طلبی افراطی رایج در اسپارت اعلام جرم می‌کند و مسئولیت شیوع این نوع افکار را به گردن بریسو[۳] رهبر حزب ژیروندن[۴] می‌اندازد. مرام این حزب، جمهوری‌خواهی و طرفداری از مراجعه به‌آرای عمومی و رعایت قانون و آزادی اقتصادی و در واقع ترجمان افکار بورژوازی روشن‌بین فرانسه در دوره انقلاب کبیر فرانسه بود. کامیل دمولن می‌گفت، این مرد (یعنی بریسو) «همشهریان او را با هم برابر کرده است، همان‌طور که یک طوفان مهیبْ کشتی‌شکستگان را با هم برابر می‌کند».

به هر تقدیر مجادله این دو گروه کم و بیش سطحی باقی می‌ماند و تذکر ضرورت رجوع به یونان باستان و احترام به آن بیشتر لفظی است تا واقعی، به‌طوری‌که سن‌ژوست، از مشاهیر انقلاب کبیر فرانسه، وقتی که در مقابل کنوانسیون (مجلس مؤسسان انقلاب) صحبت می‌کند از دموکراسی یونان و روم باستان به عنوان استعاره‌ای برای تجدید قوای دموکراسی در فرانسه یاد می‌کند و می‌گوید: «از عهد رومیان به بعد جهان خالی است. افکارِ اینان جهان را پر می‌کند و برقراری مجدد آزادی را مژده می‌دهد.»[۵]

پس اگر بخواهیم دموکراسی حقیقی را مطالعه کنیم باید به سوی دموکراسی یونان روی بیاوریم نه این‌که رژیم‌های امروز جهان را که به این صفت موصوف هستند در نظر بگیریم.

مقایسه کردنِ دموکراسی‌های جهان باستان با دموکراسی‌های جدید در حکم یک نوع

---

۱. دربارهٔ این نوع جدال‌ها نگاه کنید به :

Luciano Guerci, Libertà degli antichi e libertà dei moderni Sparta, Atene e i 'philosophes' nella Francia del Settecento", Guido, Napoli, 1979.

۲. Camille Desmoulins : روزنامه‌نگار و از مردان سیاسی انقلاب فرانسه بود (۱۷۹۴ ـ ۱۷۶۰)؛ او را با طرفداران دانتون تیرباران کردند. ـ م.

3. Brissot

4. Girondin

۵. این نکته شایان توجه بسیار است که در روزگار معاصر آدم‌های دموکرات بیشتر به آتن توجه دارند و خوی جنگی اسپارتی‌ها را بد می‌دانند. این تغییر مسیر توجه، شایسته تجزیه و تحلیلی عمیق است.

تمرین مشق خط آسان ومتداول شده است.[1] نکات کلّیِ مقایسه این است که دموکراسی‌های عهد باستان دموکراسی مستقیم و بی‌واسطه بوده است. در حالی که دموکراسی‌های از نوع دوم (به علت وسعت سرزمین و حجم جمعیت) دموکراسی‌های مبتنی بر انتخاب وکیل هستند، و نیز معروف است که بردگان در دموکراسی آتن محلی از اِعراب نداشتند و روی این اصل ادعا می‌شود که دموکراسی آتن آن‌قدرها هم دموکراسی نبوده است. حقیقت این است که این دو اظهارنظر اندکی سرهم‌بندی شده است.

تحولات سیاسی و اجتماعی قرن ششم قبل از مسیح و اصلاحات ناشی از قوانین سولونْ زمینه را برای دموکراسی آتن فراهم کرد تا آلکمئونید کلیستن[2] که در ۵۰۸ از تبعید برگشت اصلاحات اساسی خود را انجام بدهد. دموکراسی اصلاح شده بعد از ۴۶۰ به طرزی استوار برقرار شد و یک قرن و نیم ادامه یافت. پریکلس که در ۴۶۱ به جای افیالتس نشست، باعث شهرت فوق‌العاده یونان شد. ولی کسب شهرت برای دموکراسی مانع از این نشد که پریکلس بیش از سی سال، کم و بیش، مثل یک پادشاه قدرت خود را در مملکت تنفیذ کند.[3]

از نظر یونانی‌ها دموکراسی[4] را باید نخست در چارچوب مناسباتش با دو نظام دیگر، یعنی حکومت استبدادی و حکومت اشراف تعریف کرد. دموکراسی سه شرط دارد: برابری در مقابل قانون (ایزونومی)[5]، حقّ برابر در امرِ نیل به کلیه مناصب (ایزوتیمی)[6] و آزادی بیان

---

۱. مثلاً نگاه کنید به:

Moses I. Finley, "Démocratie antique et démocratie moderne", Payot, 1976.

این اثر در عین حال هم محققانه است و هم نوعی هجویه که تحت تأثیر مسائل روشنفکریِ زمانِ تألیف کتاب قرار دارد. این رساله مقدمه بلندی به قلم پیرویدال‌ناکه دارد که علاوه بر اشتمال بر اشتباهات، عقایدی را به ژولین فروند نسبت می‌دهد که درست عکس افکار اوست. نگاه کنید به مقالهٔ یاد شده در صفحات قبل:

Freund: "Les démocrates ombrageux, in *contrepoint*.

2. Alcméonide Clisthene

۳. در این خصوص توسیدید می‌گوید: «رفعت شخصیت، عمقِ نگاه جهان‌بین و بی‌غرضی مطلق پریکلس سبب شد که او در آتن حاکم بلامعارض شود (...) اعتبار پریکلس از این بابت بود که برای رسیدن به هدف به هر وسیله‌ای متوسل نمی‌شد. شرافت اخلاقی را پیوسته در نظر داشت و از این رو احتیاجی نداشت که غرایز عوام را تحریک کند و تملق آن‌ها را بگوید (...) خلاصه دموکراسی به‌طور صوری وجود داشت؛ در واقع، پریکلس اول شهروندِ حکومتِ آتن بود.»

۴. یکی از بهترین تحقیقات در این خصوص متعلق است به:

Jacqueline de Romilly, *Probleme de la democratie grecque*, Hermann, 1975.

5. isonomie

6. isotimie

(ایزوگوری)[1]. دموکراسی آتن، دموکراسی مستقیم یا دموکراسی بی‌واسطه است. یعنی همهٔ شهروندان می‌توانند در مباحثات انجمن نمایندگی یا اکلزیا[2] شرکت کنند. شور و کنکاش در مجلسی به نام بوله[3] یا شورا انجام می‌گیرد، ولی مقام تصمیم‌گیرندهٔ واقعی یک مجلس متشکل از مردم است. این مجلس سفیر می‌فرستد، در باب جنگ و صلح تصمیم می‌گیرد، لشگرکشی می‌کند و یا سپاه را فرامی‌خواند، طرز عمل کارگزاران را معاینه می‌کند، فرمان صادر می‌کند و قوانین را به تصویب می‌رساند، شهروند جدید می‌پذیرد و در خصوص مسائل و مرافعاتی که مربوط به امنیت عمومی می‌شود داوری می‌کند. خلاصه، «مردم به‌جای این که فقط فرمانروایان خود را انتخاب کنند، خود حکومت می‌کردند». ژاکلین دورومی‌یی متن سوگندنامه آتنی‌ها را به این شرح نقل می‌کند: «من با زبان خود، با عمل خود و با اظهار رأی خود و اگر بتوانم با دستِ خود کسی را که بخواهد دموکراسی را واژگون کند، خواهم کشت (...) و اگر کس دیگری واژگون کنندهٔ دموکراسی را از میان ببرد من در مقابل خدایان از او به عنوان مردی درستکار و پاکدامن که دشمن مردم راکشته است، تقدیر خواهم کرد»!

به این ترتیب، دموکراسی آتن در درجهٔ اول متعلق به جماعت شهروندان یعنی جماعت مردم آتن است که در انجمن نمایندگی یا اکلزیا گردهم می‌آمده‌اند. شهروندان به اعتبار تعلقشان به یک دموس[4]، که مفهومی است هم ارضی و هم اداری و اجتماعی، طبقه‌بندی می‌شده‌اند. کلمهٔ دموس از لغات لهجه یونانی رایج در دورید، ایالت مرکزی یونان باستان، است. این کلمه هم به معنی مردم ساکن یک سرزمین است و هم به معنی خودِ آن سرزمین و این دو مفهوم با یکدیگر رابطهٔ ناگسستنی دارند.[5] این، کیفیت سرزمین است که شرایط خاص مردم ساکن در منطقه را تعیین می‌کند. تا حدودی معنای دموس و اِتنوس[6] (یعنی مردم از یک نژاد) با یکدیگر مطابقت دارد: دموکراسی به اعتبار وجود فرد تأسیس نشده،

---

1. isogorie
2. *Ekklesia*
3. *boulé*
4. demos

۵. انجمن نمایندگی (الکزیا) و شورا (بوله) دو رکن مهم حکومت ملی در آتن به‌شمار می‌رفت. انجمن نمایندگی همه نمایندگان ملت را در برمی‌گرفت. امّا شورا فقط پانصد عضو داشت و کار آن تهیه گزارش‌ها و مقدمات مذاکرات انجمن نمایندگی بود. (ارسطو، سیاست. ترجمهٔ دکتر حمید عنایت، تهران، ۱۳۴۹، ص ۱۳۱). ـ م.

6. *ethnos*

دموکراسی به اعتبار وجود پولیس [1] یعنی شهری که جماعت به هم پیوستهٔ سازمان یافته‌ای در آن زندگی می‌کند وضع گردیده است. اگر بردگان از رأی دادن محرومند، به این دلیل نیست که برده‌اند، به این علت است که اینان شهروند نیستند. کدام دموکراسی‌یی را سراغ دارید که به غیر شهروندان اجازهٔ رأی دادن داده باشد؟[2]

مفاهیم شهروندی و آزادی و برابری حقوق سیاسی و حاکمیت مردم مفاهیمی هستند که با یکدیگر پیوستگی تام دارند. در امر شهروندی، عامل اساسیْ محل زادگاه و اصل و نسب است. یعنی از کجا می‌آئید و به چه کسی نسب می‌رسانید: پریکلس «پسر اگزانتیپ است و از ناحیه کولارگوس می‌آید». از ۴۵۱ به بعد یکی از شرایط شهروند شدن آن بود که پدر و مادرِ شخص یونانی باشد. مفهوم شهروند (پولیتس)[3] چون به اعتبار اصل و نسب تعریف می‌شود در مقابل مفهوم غیرشهروند (ایدیوتس)[4] قرار می‌گیرد. و این مفهوم اخیر خیلی زود رنگ تحقیرآمیز می‌گیرد (به‌طوری که ایدیوتس که در ابتدا به معنی آدم بی‌اصل و نسب بوده، بعداً مفهوم «ابله» را پیدا می‌کند). به‌این ترتیب، می‌بینیم که نقش شهروند از منزلت شهروند ریشه می‌گیرد که آن خود کاملاً فرع بر زادگاه شهروند است. به عبارت دیگر، شهروند بودن به معنای تعلق به وطنی است که هم یک سرزمین است و هم یک تاریخ دارد. آدم‌ها آتنی زاده می‌شوند، اما آتنی نمی‌شوند (مگر در موارد استثنائی و کمیاب). این را هم بگوئیم که در سنّت آتن ازدواج با بیگانه کار پسندیده‌ای نیست. این برابری سیاسی که قانون وضع کرده، ناشی از یک زادگاه مشترک است. زادگاه مشترک برابری سیاسی به متولدین آن محل می‌دهد و این محیط زادگاه است که حقّ شهروندی[5] انفرادی را به افراد می‌بخشد.[6] ریشهٔ

---

1. *polis* = جامعه سیاسی

۲. به این اعتبار کلمه دموس در مقابل کلمه لائوس *(laos)* قرار دارد. این لفظ را به معنای مردم به کار می‌بردند. اما تکیه این کلمه بیشتر بر «مردم سپاهی و جنگجو» بوده است.

۳. *polites*، برای این که فقط از فرانسه مثال بیاوریم، می‌گوئیم که در این کشور حق انتخاب کردن به کندی به‌دست آمد. به‌طوری که در ۱۷۹۱ فرانسوی‌ها هنوز قائل به «شهروند فعال» و «شهروند غیرفعال» بودند. بعداً حقّ رأی مشروط به پرداخت مالیات خاص وضع شد. در ۱۸۴۸ همه حق رأی پیدا کردند اما تا ۱۹۴۵ رأی دادن منحصر به مردان بود.

4. *idiotes*

5. *politeia*

۶. در خصوص تحوّل این قضیه نگاه کنید به:

Jacqueline Bordes, "*Politeia*" *dans la pensée grecque jusqu'a Aristote*, Belles lettres, 1982.

دموکراسی آتن در مفهوم زادبوم[1] شهروند قرار دارد. عملکرد دموکراسی با اصل و نسب کارگزاران دموکراسی پیوسته است. اهالی آتن در قرن پنجم قبل از مسیح در ستایش از خود پیوسته می‌گفتند که «مردم بومی آتن بلند آوازه‌اند». یونانی‌ها دموکراسی خود را بر همین اسطوره زادبوم بنا کرده بودند.[2]

در زبان‌های یونانی و لاتین، کلمهٔ آزادی هم از واژهٔ منشأ و زادگاه مشتق می‌شود. انسان آزاد[3] در درجهٔ اول کسی است که «رگ و ریشه» دارد (در لاتین کلمهٔ لیبری ـ که لیبرته = آزادی به فرانسه، از آن آمده ـ به معنای «فرزندان» است). امیل بنونیست می‌نویسد، از «تبار نیکو زاده شدن و آزاد بودن در واقع یک چیز است»[4] به همین ترتیب، در زبان آلمانیِ باستان خویشاوندی واژهٔ فرای[5] (آزاد) و فروند[6] (دوست) حاکی از این است که در اصلْ مفهوم آزادی متضمن پیوستگی متقابل آزادی و دوستی است. ریشهٔ هند و اروپائی لود[7] که لغات لاتینی لیبر[8] و یونانی الوتروس از آن مشتق شده‌اند، سرانجام معنای «اشخاصی» را پیدا کرده که به مردم خاصی تعلق دارند (مقایسه کنید با لیودو[9] در زبان اسلاوی باستان به معنای مردم و آلمانی لویته[10] به معنای «آدم‌ها». در مجموع، این کلمات از ریشه‌ای مشتق می‌شوند که به معنای «رشد و گسترش» است.[11]

به این ترتیب، معنای اصلی «آزادی» به هیچ‌وجه به معنای «آزاد کردن»، یعنی رهائی از قیود تعلق به یک جماعت خاص نیست، برعکس، آزادی بر تعلق فرد به جمع شهر و

---

1. *autochtonienne*

۲. مؤلفی که در زیر نام و اثرش می‌آید، اندیشهٔ شهروندی نزد آتنی‌ها را این‌طور تفسیر کرده است:
Nicole Loraux, *Les enfants d'Athena. Idees atheniennes sur la citoyennete et la division des sexes*, Maspero, 1981
فکر شهروندی ناشی از پرش قوّهٔ خیال نزد بومیان آتن است. اسطوره *Erichtee* (قهرمان آتن) منشأ دموکراسی مردانهٔ یونان است و در عین حال ریشه‌ای ستبر در فکر شهروندی دارد که خاص آتن است.

3. *eleutheros*

4. Emile Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo - européennes*, vol. 1, Minuit. 1969, p. 321.

5. *frei*

6. *freund*

7. *Leudh*

8. *liber*

9. *ljudu*

10. *leute*

۱۱. آزاد در فارسی به معنای شریف؛ از ایرانی باستان *azata* از سه جزءِ زادن *(zan)* علامت اسم مفعول *(ta)* و پیشوند *a* که ویژگی ولادت (نیکوتباری) را ابلاغ می‌کند. کلمه آزادی در قرن سوم و چهارم هجری به معنی شکر و سپاس به کار می‌رفته است. ـ م.

شهروندان تأکید دارد، و خودِ این تعلقْ آدم را به صفت آزاد موصوف می‌کند. این است که وقتی یونانی‌ها از آزادی صحبت می‌کنند غرضشان به هیچ‌وجه حق رهائی از قیمومت «سیته» یا «دولت شهر» و گریختن از قیودی نیست که هر شهروند به آن مقید است. غرض یونانیان از آزادی، حق و توانائی سیاسی تضمین شده به‌وسیلهٔ قانون است که شهروند در امور شهر دخالت کند، در مجالس رأی بدهد و کارگزاران را انتخاب کند. آزادی، تفرقه و نفاق را مشروع نمی‌کند بلکه خلاف آن را موجّه می‌کند. یعنی پیوندی که شخص را به «دولت ـ شهر» وصل می‌کند مایهٔ آزادی شهروند می‌شود. آزادی از نظر یونان باستان به معنای خودمختاری نیست. آزادی یونانی مبتنی بر مشارکت [یا تشریک] است. این آزادی از محدودهٔ جماعت فراتر نمی‌رود و در چارچوبه دولت شهر (سیته)[1] تنفیذ می‌شود. آزادی ناشی از تعلق است. «آزادی» فردی که تعلقی نداشته باشد و در متن جماعت جای‌گیر نباشد کاملاً بی‌معنا است.

یعنی اگرچه درست است که آزادی رابطهٔ مستقیم با مفهوم دموکراسی دارد اما این نکته را هم باید اضافه کرد که آزادی قبل از هرچیز آزادی مردم یعنی آزادی جمعی است و آزادی شهروندان از آن ناشی می‌شود. آزادی مردم یا به عبارت دیگر آزادی دولت شهر (سیته) مبنای برابری حقوق سیاسی افراد است، یعنی حقوقی که به افراد به عنوان شهروند تعلق می‌گیرد. لازمهٔ آزادی و شرط اول آن استقلال [یا عدم وابستگی] است. اما انسان در جامعه زندگی می‌کند، بنابراین بدون آزادی جمعی آزادی فردی ممکن نیست. در یونان باستان افراد تا همان حدی آزادند که دولت شهرِ آن‌ها آزاد است.

وقتی که ارسطو انسان را به عنوان «حیوان سیاسی» و موجود اجتماعی تعریف می‌کند و موقعی که دولت شهر را مقدم بر فرد می‌خواند و می‌گوید که فرد استعدادهای بالقوهٔ خود را در جامعه به فعل تبدیل می‌کند، غرضش از این‌گونه سخنان این است که انسان را از شهروند نمی‌توان جدا کرد و انسان را از چارچوبه یک جماعت متشکل (به قول یونانی‌ها پولیس و به قول رومی‌ها سیویتاس[2]) نمی‌شود خارج کرد و به این اعتبار است که می‌بینیم ارسطو پیش از ظهور فلسفهٔ لیبرالیسم جدیدی که فرد را مقدّم برجامعه می‌داند و انسان را، به عنوان یک

---

۱. دولت شهر در یونان باستان یک واحد ارضی و سیاسی است و معمولاً شهر و حومه آن را شامل می‌شود. یونانیِ دولت شهر پولیس است و لاتین آن سیته.

2. *civitas*

فرد، فی‌حدذاته، چیزی بیش از یک شهروند تلقی می‌کند، با این فلسفه مخالفت کرده است.[۱]

نتیجه این می‌شود که در یک «جماعت متشکل از مردان آزاد» منافع شخصی افراد نمی‌تواند منافع عامه را زیر پا بگذارد. باز هم ارسطو می‌گوید، «اگر عدالت مطلق را ملاک قضاوت قرار دهیم تمام قوانین اساسی که نفع عامه را در نظر دارند عملاً درست هستند. اما قوانین اساسی که منافع شخصی فرمانروایان را وجههٔ نظر خود قرار می‌دهند معیوب و ناقصند. برخلاف آنچه که مثلاً در آثار اوری‌پید دیده می‌شود، در نوشته‌های اشیل (آیسخیلوس) دولت شهر مرتباً به‌صورت یک تمامیت مطرح می‌شود. فینلی می‌نویسد «این‌همه بذل توجه به مفهوم جماعت که دین مقبول دولت و اساطیر و سنن موجود هم به تقویت آن مشغولند، مبنای اساسی و عملی پیروزی دموکراسی در آتن بوده است.»[۲]

فینلی در جای دیگری می‌نویسد، در یونان «آزادی به معنای حکومت قانون و مشارکت در تصمیم‌گیری بود و نه داشتن حقوق سلب نشدنی».[۳] مورخ دیگری به نام پل‌ون می‌نویسد: «اطاعت از قانون به معنای سرسپردگی و بذل همت در راه تحقیق ارادهٔ مردم بود».[۴] این، آزادی است که قانونیت را می‌آورد. سیسرون می‌گفت: «ما برای این که آزاد باشیم خدمتگزاران قانون هستیم.»

ارسطو در عین حال که می‌گوید آزادی اصل اساسی دموکراسی است، بر این نکته هم تأکید می‌کند که برابری اصل اساسی دموکراسی نیست.[۵] نزد یونانی‌ها مساوات وسیله‌ای است در خدمت دموکراسی و نه علت به‌وجود آورندهٔ آن. برابری سیاسی، ناشی از اصل

---

۱. دربارهٔ آثار ارسطو و روابط آن با قانون اساسی آتن، نگاه کنید به :

James Day & Mortimer Chambers, *Aristotle's History of Athenian Democracy*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, 1982.

2. Moses J.Finley, *Democratie antique et democratie moderne*, p. 80.

۳. همان، ص ۱۴۱.

4. Paul Veyne, "Les Grecs ont - ils connu la democratie?", *Diogéne*, oct-dec. 1983,9.

پل‌ون می‌افزاید: «لیبرالیسم بورژوآ مسافرت‌های دریائی ترتیب می‌دهد که در کشتی هر جهانگرد هرجور که توانست گلیم خود را شخصاً از آب درمی‌آورد. مأموران کشتی فقط خورد و خوراک و خدمات را تأمین می‌کنند. دولت شهر در یونان در حکم یک کشتی بود که مسافران و خدمه کشتی یکی بودند و فرقی با هم نداشتند.»

5. *Politique*, VII, 1.

شهروندی، یعنی تعلق به مردمِ یک دولت شهر است. برابری ناشی از این واقعیت است که افراد یک جماعت (یعنی افراد یک دولت شهر) هرقدر هم که نسبت به یکدیگر متفاوت باشند لااقل این وجه اشتراک را دارند که همه شهروندند و همگی به یک طریق شهروند هستند. به این ترتیب، برابری حقوق به‌هیچ وجه انعکاس اعتقاد به یک نوع برابری طبیعی و فطری نیست. این حقوق برابری که برای مردم منظور شده تا بتوانند در مجلس شرکت‌کنند به این معنا نیست که آدم‌ها همه با هم برابرند (و نه این که خوب است برابر باشند.) مقصود این است که آدم‌ها به سیاق مشابهی به شهر خود تعلق دارند و به‌همین اعتبار امتیازات مشابهی دارند برای این‌که از حق انتخاب که خاص شهروندان است، بهره بگیرند. سیاست یک فن یا یک هنر است و برابری افراد وسیله‌ای است در دست سیاست. مفهوم مساوات امری است که نسبت به انسانْ خارجی است، یعنی ذاتی انسان نیست، وسیلهٔ اِعمال حاکمیت شهروند است. برابری، نتیجهٔ منطقی تعلق مشترک مردم به یکدیگر است و در عین حال شرط اول مشارکت همگانی به‌شمار می‌آید. به نظر یونانی‌ها درست این است که همه شهروندان درکار سیاست شریک باشند، نه به این اعتبار که انسان فی‌حدذاته در همه جای دنیا حقوق لایزالی دارد. افراد به اعتبار شهروند بودنشان در سیاست‌گذاری سهیم هستند. خلاصه آن‌که جان کلام سیاست در یونان باستان اصل شهروندی است و نه برابری افراد. دموکراسی یونان صورت یا شکل یک رژیم سیاسی است که در آن آزادی مبتنی است براصل برابری همه شهروندان در امر استفاده از حقوق مدنی و سیاسی.

دانشمندانی که دربارهٔ دموکراسی‌های باستان یونان و روم تحقیق کرده‌اند، بسیار اختلاف عقیده دارند. از لحاظ بعضی از این متفکران دموکراسی آتن، یک سرمشق تحسین‌انگیز وطن‌پرستی و فضایل مدنی لازم برای شهروندی و ایثار و مقدّم داشتن منافع عام بر منافع شخصی است (فرانچسکو نیتّی). از نظر برخی دیگر، یونان باستان مقر احزاب سیاسی قائل به مداخلهٔ مستقیم در امور است (پل‌ون).[1] به‌نظر گروهی دیگر دموکراسی یونان عمیقاً «توتالیتر» است (جووانّی سارتوری). به‌طور کلی همه محققان اتفاق نظر دارند که تفاوت میان دموکراسی‌های باستان و دموکراسی‌های جدید بسیار است. اما عجیب

---

۱. پل‌ون، به عنوان محقق لیبرال، به دموکراسی‌های باستان نگاه می‌کند. نگاه کنید به مقالهٔ پیشین از این محقق، و نیز نگاه کنید به :

Giovonni Sartori, "Theorie de la democratie", op.cit.

این‌جاست که برای ارزیابی ثبات و قوام دموکراسی‌های قدیم، محققانْ دموکراسی‌های جدید را به عنوان ملاک و مناط می‌گیرند. این‌گونه استدلال کردن شگفت‌انگیز است. زیرا همان‌طور که دیدیم «دموکراسی» به این صورت و مفهومی که در رژیم‌های سیاسی امروز به کار برده می‌شود، پدیده‌ای متأخر است. در مرحلهٔ دوم تحقیق، پژوهندگان در باب دموکراسی‌های قدیم تأمل کرده‌اند و دیده‌اند که آن دموکراسی‌ها با دموکراسی‌های جدید فرق‌ها دارند و نتیجه گرفته‌اند که دموکراسی‌های قدیم از دموکراسی‌های روزگار ما «کمتر دموکراتیک» هستند. حقیقت این است که باید یک استدلال معکوس کرد و گفت: دموکراسی در قرن پنجم قبل از مسیح، در یونان به‌وجود آمده است و به این دلیل دموکراسی «حقیقی» دموکراسی زائیده یونان است، حالا قضاوت‌ها دربارهٔ آن، هرچه می‌خواهد باشد. اگر رژیم‌های «دموکراتیکِ» روزگار ما با دموکراسی آتن متفاوت هستند معنی‌اش این می‌شود که دموکراسی امروز اصولاً با دموکراسی به معنای راستین آن اختلاف پیدا کرده است. اکنون به‌درستی می‌توان دید که گرفتاری و نقطهٔ ضعف معاصران ما در کجاست؟ امروزه هرکسی معتقد است که دموکرات است و به کامل‌ترین صورت هم دموکرات است و چون دموکراسی یونان را کاملاً منطبق با دموکراسی‌های کنونی نمی‌یابد، لاجرم یونانیان را کمتر از خود دموکرات می‌پندارد. به‌این ترتیب می‌رسیم به این حرف غیرمنطقی که دموکراسی‌های قدیم را به علت عدم انطباق آن‌ها با دموکراسی‌های جدید نمی‌توان دموکراسی حقیقی نامید. باوجود این، در دموکراسی‌های قدیم مردم مستقیماً در تنفیذ قدرت شرکت می‌کردند و حال آن‌که در بهترین حالاتِ دموکراسی‌های جدید، مردم به‌طرز بسیار غیرمستقیم در تمشیت امور نظارت می‌کنند.

در این که دموکراسی‌های قدیم و دموکراسی‌های جدید نظام‌های کاملاً متفاوتی هستند شکی نیست، حتی تشبیه یکی از این دو به دیگری هم مغایر حقیقت است. دموکراسی‌های قدیم و دموکراسی‌های جدید فقط در اسم اشتراک دارند، وگرنه تحولات تاریخی که منجر به‌ظهور آن‌ها شده کاملاً متفاوت است.

اما ببینیم اختلاف در کجاست؟ اگر تصور کنیم دموکراسی یونان، دموکراسی مستقیم است و در دموکراسی‌های امروز اخذ تصمیم به صورت غیرمستقیم صورت می‌بندد و اختلاف این دو نوع دموکراسی در همین است، اشتباه کرده‌ایم. اختلاف بین این دو نوع دموکراسی ناشی از اختلاف عقیده دربارهٔ انسان و روابط اجتماعی و یک تصور خاص از عالم

یعنی یک جهان‌بینی خاص است. دموکراسی یونان و روم به «عموم» توجه داشت و جماعت را در نظر می‌گرفت. دموکراسی جدید قبل از هرچیز ناظر به فرد است، منافع فرد را در نظر دارد، فردگراست، حال آن‌که دموکراسی باستان مفهوم شهروندی را برمبنای زادگاه شهروند تعریف می‌کند و بعد از آن شهروندان را به مشارکت در امور دولت شهر وامی‌دارد. دموکراسی مدرن، شهروندان را به صورت افراد خود بنیاد تلقی می‌کند و قبل از هرچیز آن‌ها را از زاویهٔ مساوات که مفهومی مجرد است نگاه می‌کند. بنیاد دموکراسی باستان بر همزیستی اندام‌وار (ارگانیک) استِ و همبودی اندام‌وار یعنی «بنی آدم اعضای یکدیگرند». اما دموکراسی جدید که وارث دین مسیح و فلسفهٔ روشن‌گرانه قرن هجدهم است، صرفاً به فرد توجه دارد؛ به این ترتیب که در محدودهٔ این دو نوع دموکراسی کلمات «دولت شهر» و «مردم» و «ملت» و «آزادی» معانی کاملاً متفاوتی پیدا می‌کنند.

در همین زمینه، گفتنِ این که دموکراسی یونان به این علت دموکراسی مستقیم بود که عدهٔ محدودی از شهروندان در آن شرکت می‌کردند حق مطلب ادا نشده است. چنین نیست که دموکراسی مستقیم فقط به عدّهٔ معینی از مردم مقید و محدود باشد. دموکراسی یونان خصوصاً ارتباط دارد با این امر که یونانی‌ها مردم نسبتاً همگن و متجانسی بودند و به این همگونی که بنیاد دموکراسی آن‌ها بود آگاهی داشتند. گردش درست چرخ دموکراسی یونان و دموکراسی ایسلند در درجهٔ اول ناشی از این بوده است که مردم این نواحی، فرهنگ هماهنگِ به هم پیوستهٔ یک‌دستی داشتند و خیلی روشن حس می‌کردند که همه به هم تعلق دارند. اعضای یک جماعت هرچه به هم نزدیک‌تر باشند، بیشتر در احساسات یکدیگر شریک می‌شوند و بیشتر به یک نظام ارزشی واحد ایمان می‌آورند. بیشتر به‌طرز مشابهی جهان را نظاره می‌کنند و تلقی‌شان از روابط اجتماعی بیشتر یکسان می‌شود و از این رو برایشان آسان‌تر می‌شود که تصمیمات خود را در جهت تأمین خیر عمومی بگیرند، بدون این‌که احتیاج به عبور از معبر یک میانجی مثل وکیل و نماینده و نهاد و غیرذلک داشته باشند. برعکس یونان، در جوامع روزگار ما، میانجی‌ها متعددند، زیرا که دیگر در این جوامع حس تعلق به جمع و معاضدت وجود ندارد. آرزوهای مردم در این جوامع مشتق از نظام‌های ارزشی متناقض است که دیگر نمی‌توان برمبنای آن‌ها تصمیم واحدی اتخاذ کرد. از زمانی که بنژا من کنستان کتابی دربارهٔ آزادی[1] نوشت، به‌وضوح می‌توان ملاحظه کرد که خود مفهوم

1. Benjamin Constant, *De la liberte des Anciens comparée à celle des modernes*, 1819.

آزادی تا چه حد تحت تأثیر مکتب‌های فکری فردگرای مساوات طلب دگرگونه شده است. بازگشت به دموکراسی «یونانی» فقط این خاصیت را ندارد که مردم را به هم «نزدیک» کند. بازگشت به دموکراسی یونانی و برقراری آن در جهان امروز بازگشت به نوعی تلقی از مردم و جماعت است که دو هزار سال مساوات‌طلبی و عقل‌گرائی و ستودن آدم‌های بی‌ریشه آن تصور روشن را تیره و تار کرده است.

دفاع از دموکراسی

بهترین رژیم سیاسی کدام است؟ یک چنین سؤالی بی‌معنی است. هیچ رژیم سیاسی‌یی وجود ندارد که فی‌حد ذاته، یعنی قطع نظر از زمان و مکان و مقتضیات خاص، برتر از سایر رژیم‌ها باشد. برای مسائل انسانی یک راه‌حل «منحصر به فرد» وجود ندارد. شکل همه جوامع و ملل ثابت ولایتغیر نیست. اگر گفته شود بهترین حکومت آن است که منافع مردم را بیشتر تأمین کند، این هم جواب نمی‌شود، زیرا مسئله تازه‌ای را مطرح می‌کند. مسئله تازه این است که در تعریف منافع عامه اتفاق رأی وجود ندارد. هر کس «منافع» عامه را یک جور تعریف می‌کند (رفاه، خوشبختی، قدرت، عاقبت به خیری...) و این تعاریف متناقض هستند. البته می‌توان جواب داد بهترین رژیم آن است که به ارزش‌های مورد احترام یک ملت بهتر شکل ببخشد. اما این پاسخ هم بسیار مُبهَم است. برحسب ادوار و عهود، مقتضیات می‌توانند دگرگونه شوند. انتظارات در زمان صلح با انتظارات زمان جنگ فرق دارد و همه می‌دانند که حکومت قانونی یک مملکت در موقعی که یک «حالت اضطراری» پیش می‌آید اگر بخواهد به همان صورت حکومت قانونی معمولی باقی بماند چقدر دست و پایش بسته می‌شود.

اگر مورد دموکراسی را در نظر بگیریم بلافاصله این سؤال پیش می‌آید که آیا این رژیم در تمام دنیا کاربرد دارد؟ دلایلی برای شک کردن در دست هست. از یک طرف ریشه‌های

دموکراسی به معنای غربی آن در تاریخ تشکیلات و نهادهای سیاسی اروپا قرار دارد. و از سوی دیگر دموکراسی لیبرال با اخلاق دینی یهودی و مسیحی و نیز با فلسفه روشن‌گری قرن هجدهم اروپا عمیقاً مربوط است. در این صورت امر برپا کردن چنین نظامی در کشورهای جهان سوم چگونه قابل توجیه است؟ حقیقت این است که دموکراسی پدیده‌ای اجتماعی و فرهنگی غربی است که در واقع نفس انتشار آن در اقطار عالم مجوزی شده است برای مقبولیت عامه آن.[1]

به همین دلیل است که اصولاً «حقیقتِ» فی حدذاته یک نظام سیاسی را نمی‌توان اثبات کرد. دست بالا می‌توانیم سعی کنیم تا نشان دهیم که در فلان شرایط خاص و برای رسیدن به فلان هدف خاص، فلان رژیم را به فلان رژیم دیگر می‌توان ترجیح داد. تمام متفکرانی که گفته‌اند دموکراسی بهترین رژیم است، از این که حقیقتِ فی حدذاته مفهوم دموکراسی را اثبات کنند سرباز زده‌اند و معمولاً به مقایسه متوسل شده‌اند و گفته‌اند که دموکراسی معایبی دارد ولی معایب آن کمتر (و یا کم ضررتر) از سایر رژیم‌هاست. با این وصف حتی این طرز برخورد با قضیه هم مسئله اعتبارِ اصول و ضوابط مورد قبول متفکر را پیش می‌کشد.[2] از این رو، ساده‌ترین راه این است که فکر کنیم بهترین رژیم اصلاً وجود خارجی ندارد و مزایا و

1. Peter L.Berger, "La democratie dans le monde, in *Dialogue*, 2/1984, 2-6.

این محقق (پیتر برژه) برای فرار از مخمصه مذکور می‌گوید، جهانگیری دموکراسی ناشی از این است که در نظام دموکراتیک، بهتر از سایر نظام‌های سیاسی، ویژگی‌های ملل حفظ می‌شود. از طرف دیگر، برژه می‌گوید که دموکراسی لیبرال بنیادش بر تصوری از جامعه قرار دارد که در آن، فرد به عنوان یک «موجود خودمختار» مطرح می‌شود. این محقق ظاهراً خبر ندارد که در بسیاری از نظام‌های فرهنگی جهان سوم، مسئله فرد اصلاً به این صورت مطرح نمی‌شود.

۲. جوواتّی سارتوری در کتاب مذکور در صفحات قبل، می‌گوید: بهترین دلیل در قبول دموکراسی این است که این نوع رژیم آماده پذیرفتن اصلاح و تغییراست. با وجود این، صرفِ برخورداری از امکان تغییر، الزاماً برعدم برخورداری از امکان تغییر مرجّح نیست. علاوه بر این، معنای کلمهٔ «تغییر» دوپهلوست. اگر مقصودمان این باشد که دموکراسی قابل تکامل است حرف مبتذلی زده‌ایم (زیرا تقریباً همه نظام‌های سیاسی قابلیت تکامل دارند). اگر فرض این است که دموکراسی بنابه فطرت خود می‌تواند جای خود را به رژیم دیگری بدهد، در این صورت علت ترجیح دموکراسی بررژیم جانشین مجهول می‌ماند. همین‌طور، این دلیل که دموکراسی ارجح است چون زیادتر به مردم آزادی می‌دهد، لازمه‌اش این است که معنای این کلمه یعنی آزادی قبلاً روشن شده باشد. و نیز علت برتری آزادی بر سایر ارزش‌ها اعلام گردد. این دلیل که نظام دموکراتیک ارجح است چون ارادهٔ بیشتر مردم بر استقرار آن حکم می‌کند، علاوه براین که احتیاج به اثبات دارد، لازمه‌اش این است که جواب داده شود چرا باید رضایتِ خاطر اکثریت را تأمین کرد؟

معایب هر رژیمی را به اعتبارِ اصول اعتقادی خودمان باید ارزیابی کنیم.

از دموکراسی دو دسته آدم ایراد گرفته‌اند. انتقادات دستهٔ اول راجع به اصل و اساس دموکراسی است. خرده‌گیران از این دستْ ضد دموکراسی هستند. دستهٔ دیگر برخلاف گروه اوّلند و می‌گویند که به ندرت می‌توان رژیم دموکراتیکی پیدا کرد که منطبق با ایدآل و تئوری دموکراسی باشد. این دسته پیشنهادهائی می‌کنند که متضمن راه‌حل‌های احتمالی هم هست. مطالعهٔ تاریخ نشان می‌دهد که محققان به توالی و به تناوب برخی موضع اول و بعضی رویّهٔ دوم را اختیار کرده‌اند. ما در این بخش خصوصاً به تأمل دربارهٔ استدلالات مربوط به دسته اوّل می‌پردازیم.

در گذشته، هم متفکران چپ‌اندیش و هم نویسندگان راست‌نگر از اصل دموکراسی انتقاد کرده‌اند. مثلاً، برخلاف تصور مشهور، سندیکالیست‌های انقلابی فرانسه در سال‌های ۱۹۱۴ ـ ۱۸۹۶ مثل ژرژ سورل[۱]، ادوار برت[۲]، پاتو[۳]، پوژه[۴]، پلوتیه[۵] و حتی پرودن[۶] و بلانکی[۷] از لحاظ خرده‌گیری از دموکراسی از مردانی مثل بنالد[۸] و ژوزف دومستر[۹] و مورا[۱۰] وکارلایل[۱۱] و اسپنسر[۱۲] دست‌کمی نداشته‌اند. فلوبر می‌گوید که مراجعه به آرای عمومی «مایه سرافکندگی هوشمندان» است و مُنتالامبر[۱۳] مراجعه به آرای مردم را ماده‌ای زهرآگین تلقی می‌کند. بالزاک می‌گوید، دموکراسی «یک اصل کاملاً غلط» است و اُگوست کنت می‌نویسد، «حاکمیت مردم یک دروغ ننگ‌آور» است. ارنست رنان می‌گوید، «انتخابات سبب می‌شود عده‌ای آدم با افکار متوسط دور هم جمع بشوند و این مجموعه افکار پایین تر از حد ذهن متوسط‌ترین پادشاهان است». از این جور قول‌ها زیاد می‌توان نقل کرد. نظرهای نویسندگانی که نامشان ذکر شد، دنباله روان و مدافعان بسیار پیدا کرده است.[۱۴]

---

۱. Georges Sorel (۱۹۲۲ ـ ۱۸۴۷) جامعه‌شناس فرانسوی. مشهورترین اثر او تأمل دربارهٔ خشونت است.

2. Edouard Berth
3. Pataud
4. Pouget
5. Pelloutier
6. Proudhon
7. Blanqui
8. Bonald
9. Joseph de Maistre
10. Charles Maurras
11. Carlyle
12. Spencer
13. Montalambert

۱۴. ما فقط چند موردِ متأخر را ذکر می‌کنیم:

Jean Haupt, *Le procès de la democratie*, Decouverte, Lisbonne, 1971; Amédée d'Andigné, *L'equivoque démocratique*", 1971; Michel Fromentaux, *L'illusion démocratique*, NEL 1975; ← Jean Madiran, *Les deux democraties*, NEL 1977.

اغلب این منتقدان مردمِ سرشناسی هستند. به نظر آنان دموکراسی قلمروِ تفرقه و تشتت و بی‌ثباتی و نیز عرصهٔ دیکتاتوریِ اکثریت و باعث میان مایگی و کم استعدادی است. رژیم‌های مبتنی بر حزب بازی وحدت ملی را ضایع می‌کنند و یک‌نوع حالت جنگ داخلی به‌وجود می‌آورند که گاه این‌جا را به آتش می‌کشند و گاه آن‌جا را. انتخابات و پارلمان بازی باعث می‌شود آدم‌های کم‌هوش میان‌مایه به‌قدرت برسند. چون عدهٔ آدم‌هائی که در فعالیت‌های سیاسی شرکت می‌کنند، زیاد است. بازیِ سیاسی خلاصه می‌شود در کشمکش افراد برای تأمین منافع شخصی. واین امر خودْ سبب افزایش عوام‌فریبی می‌گردد که نتیجه‌اش فراموش شدن منافع عامه است. در چنین صورتی، فرمانروایان و صاحب‌اختیاران و کارگزاران چون میل دارند که انتخاب بشوند قادر نخواهند بود طرح‌های درازمدت ارائه دهند یا تصمیماتی بگیرند که در عینِ ضرورتْ مخالفِ میل مردم است. علاوه براین، مسئولان منتخب مردم انواع و اقسام مطالبات صنفی را تشویق می‌کنند، در حالی‌که این‌گونه مطالبات با منافع عامّه تضاد دارد. کارگزاران منتخبِ مردم به زبان اکثریت توده صحبت می‌کنند و برای راضی نگاه داشتن سواد اعظم[۱] پست‌ترین غرایز آن‌ها را می‌ستایند. دموکراسی الزاماً به هرج و مرج و لذت‌جوئی توده‌ها و یک مشت مردم مساوات جویِ مادی منجر می‌شود. مفهوم مصالح عامه به یک مفهوم مبتذل تبدیل می‌گردد و معلوم می‌شود که «قلمرو آزادی» چیزی جز قلمرو ماده و کمیت نیست. شارل مورا می‌گوید، دموکراسی «آنچه را مردم در ادوار پیش آفریده‌اند، می‌بلعد». دیکتاتوری همه مردم و اختناق افکار جایگزین حکومت یک فرد می‌گردد و ارتقای رتبه آدم‌های کم‌استعداد همه ملت را به حضیض میان‌مایگی می‌کشاند. کریستیان پرو[۲] می‌نویسد، «دموکراسی همهٔ آدم‌ها را با هم برابر می‌کند و سطح فکر آن‌ها را پایین می‌آورد، زیرا برابری و تنزل فهم و شعور عمومی در ذاتِ دموکراسی نهفته است و خلاصه اشخاص حقیر مجری قانون می‌شوند».

مردم اغلب این‌گونه اعتقادات را درست می‌دانند[۳] ولی به هر صورت دموکراسی را با

← همه این منتقدان کاتولیک و قائل به رعایت سنّت هستند و در صفاتِ سطحی بودن و خوش‌باوری اشتراک دارند.

۱. «سواد اعظم» از مصطلحات معارف اسلامی است و در کتب فقهی و سیاسی و اخلاقی قدیم به معنای تودهٔ مردم آمده است. سیاهی مردم؛ سیاهی شهر که از دور به‌نظر آید. ـ م.

2. Christian Perroux, *L'aurore, avenir du passé*, Table ronde, 1984.

۳. جووانّی سارتوری می‌نویسد، «اگر زیاده‌روی‌های دموکرات‌های کمال‌طلب را کنار بگذاریم، دیگر از ←

سایر رژیم‌ها نیز مقایسه می‌کنند و نتیجه می‌گیرند که بسیاری از انتقادات وارد به دموکراسی به سایر رژیم‌ها نیز وارد است. زیرا این‌گونه انتقادات مآلاً به خصوصیات ثابت طبیعت انسان مربوط می‌شود. به هر صورت، عقیدهٔ رایج این است که دموکراسی لااقل این امتیاز را دارد که استبداد را به خود راه نمی‌دهد، و به این اعتبار رژیم‌های دموکراتیک به‌مثابه رژیم‌هائی تعریف می‌شوند که در آن‌ها قدرت محدود است و رژیم‌های غیردموکراتیک رژیم‌هائی هستند که در آن‌ها قدرت حد و حصر ندارد. به این ترتیب، خروج از دموکراسی مترادف با سقوط در استبداد فردی است. چرچیل حرف مشهوری دارد، او می‌گوید، «فقط وقتی می‌توان گفت دموکراسی بدترین رژیم‌هاست که هیچ رژیم دیگری جز دموکراسی وجود نداشته باشد». (ژان ماری لوپن[1] [رهبر جبههٔ ملی فرانسه که یک حزب دست راستی افراطی است] از این حرف چرچیل اتخاذ سند کرده و گفته است، من «دموکرات چرچیل مآب» هستم). امتیازی که فرمول چرچیل دارد این است که خیال آدم را راحت می‌کند تا دربارهٔ شکل‌های ممکن دموکراسی فکر نکند (می‌گوئیم شکل‌های ممکن، چون دربارهٔ رژیم‌های سیاسی که هنوز چشم بشر به آن نخورده است نمی‌توان فکر کرد). و خلاصه‌اش این می‌شود که اگرچه ممکن است دموکراسی یک نظام منفور باشد، اما نظام‌های سیاسی دیگر بیش از دموکراسی کراهت دارند. نتیجه این می‌شود که دموکراسی دیگر «بهترین رژیم» به‌شمار نمی‌آید، بلکه با تعبیر رژیم کم‌عیب و نقص‌تر از آن یاد می‌شود.

این دوراهی «دموکراسی یا دیکتاتوری» ممکن است اسباب حیرت بشود. اما باید اذعان کرد که این حیرتْ اساسی ندارد و تحصیل آزادی همیشه الزاماً با گسترش دموکراسی توأم نبوده است. البته اکثریت قریب به اتفاق رژیم‌هائی که در تاریخ اروپا سراغ داریم منافی آزادی نبوده‌اند. به‌طوری‌که توکویل نوشته است: «آزادی در زمان‌های گوناگون و به‌صورت‌های متفاوت برمردم ظاهر شده است. آزادی هیچ‌وقت منحصراً به یک وضع اجتماعی خاص مربوط نبوده و در جاهای دیگری غیر از رژیم‌های دموکراتیک نیز دیده شده است. پس آزادی خصوصیت ممیزه دوره‌های رواج دموکراسی نیست.»[2] این عقیدهٔ توکویل

← اتهامات وارد به دموکراسی چیزی باقی نمی‌ماند». کتاب سارتوری کتاب یک‌لیبرال است و با این وصف یکی از بهترین و کامل‌ترین رساله‌هائی است که در باب این موضوع از بیست سال پیش به این طرف به تحریر درآمده است.
Giovanni Sartori, *Theorie de la démocratie*, op.cit., p.43.

1. Jean - Marie Le Pen

2. Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, Calmann-Lévy, Vol.3, 1888, p.161.

را جوواتی سارتوری تأیید می‌کند و می‌گوید: «در آغاز، آرمان آزادی‌خواهی اندیشه‌ای دموکراتیک نبوده است. آزادی از لوازم دموکراسی است، اما آزادی میوه دموکراسی نیست و این دو مطلب خیلی با هم فرق دارند.»[1]

از سوی دیگر، تجربه نشان می‌دهد که رژیم‌های دموکراتیک هم می‌توانند حکومت اختناق و استعمار و گاهی وحشت باشند. آلن می‌گفت، «دموکراسی که آن‌قدر به نظر (در تئوری) زیبا می‌آید در عمل می‌تواند به چیزی هراس‌انگیز بدل شود» ــ و این نکته مصداقی از این تعبیر است که «زمینِ دوزخ را با نیات پاک فرش کرده‌اند». همه می‌دانند که «دموکراسی‌های توده‌ای» شرق به چه‌حال و روزی افتادند و همه به یاد می‌آورند که در انقلاب کبیر فرانسه بعد از این که «اعلامیه حقوق بشر» منتشر شد چگونه دورهٔ وحشت پیش آمد و کشتار مردم ایالت وانده به وقوع پیوست.[2] اما این عقیده که مراجعه به آرای عمومی آدم‌های افراطی را خلع سلاح می‌کند، به این علت که در هر جامعه‌ای میانه‌روها اکثریت را تشکیل می‌دهند، درست نیست و وسعت دامنهٔ انتشار یک فکر را در میان مردم به هیچ‌وجه نباید دست کم گرفت. پس، از این لحاظ هم جای امید چندانی نیست.

این تضادی که محافل لیبرال بین دموکراسی و حکومت توتالیتر مشاهده می‌کنند به‌نظر مشکوک می‌نماید. تحقیقات اخیر[3] با این که از زاویه‌های گوناگون انجام شده است، نشان می‌دهد که رگ و ریشه حکومت‌های توتالیتر جدید در همان ایدئولوژی قرار دارد که دموکراسی‌های معاصر هم از آن بیرون آمده‌اند. این ایدئولوژی‌ها فلسفهٔ مساوات‌طلبی و عقل گرائی خاص فلسفه روشن‌گری قرن هجدهم است.[4] تالمون می‌نویسد: «در قرن هجدهم در همان موقعی که مقدمات دموکراسی از نوع لیبرال فراهم می‌شد، مقدمات جریان فکری دیگری هم به‌وجود می‌آمد که می‌توان آن را توتالیتر نامید. این دو شکل دموکراسی زمانی از بدنهٔ مشترک خود جدا شدند که مبانی مشترکشان به محک انقلاب کبیر

---

۱. همان، ص ۲۳۱.

۲. در ۱۷۹۳ روستاییان غرب فرانسه که سلطنت‌طلب بودند برضد انقلابیون شوریدند و تلفات بسیار دادند. ـ م.

3. T.L. Talmon, Claude Polin

۴. نگاه کنید به مقالهٔ من با عنوان :
"Un totalitarisme peut en cacher un autre", in *Elements*, 46, été 1983, 21-27.

فرانسه آزموده شد.»[1] و سرانجام این نکته را هم نباید فراموش کرد که حکومت‌های توتالیتر صورت‌های گوناگون به خود می‌گیرند و همشکلی و همسانی و شباهتی که به‌تدریج در ممالک دموکراتیک لیبرال همه‌چیز را همتراز می‌کند، خود یک نوع استبداد است که توکویل از آن وحشت داشت که خصوصیات و جنبه‌های توتالیتر آن دست کمی از سرکوبی مردم و اردوگاه‌های کار اجباری در رژیم‌های توتالیتر ندارد.

پس باید به این حقیقت توجه داشت که هیچ راه و رسم دموکراتیکی وجود ندارد که حکومت را در مقابل خودکامگی و استبداد صاحب اختیاران به‌طور قطع تضمین کند. همانطور که ارسطو می‌گوید یک دولت مردم پناه می‌تواند به یک دولت ستمگر تبدیل شود. دیکتاتوری، خاص حکومت‌های سلطنتی و یا حکومت چند نفر آدم (اُلیگارشی) نیست. دیکتاتوری نوعی بیماری یا فساد است که ظهور آن همیشه ممکن است و همهٔ نظام‌های سیاسی را متساویاً ولی به اشکال متنوع تهدید می‌کند.

اما برویم بر سر منقدان جدید دموکراسی. خرده‌هائی که نقادان امروز به دموکراسی گرفته‌اند از یکی بیشتر نیست و آن انتقاد از قانون اکثریت است. ژاکلین دو رومی‌یی قضیه را در چند کلمه خلاصه می‌کند و می‌گوید: «این که هر کس با رأی برابر در امور دولت خود شرکت کند کار درستی به‌نظر می‌آید. اما همین کار می‌تواند خطرناک هم جلوه کند، زیرا صلاحیت همه برابر نیست. به بیان ساده‌تر، این درست همان مخمصه‌ای است که همهٔ دموکراسی‌ها گرفتار آن هستند.»[2] نتیجهٔ مستقیم امر رأی‌گیری در واقع به‌منزله اخذ تصمیم توسط اکثریت است. از این‌رو، تصور این که امر مرجعیت (اتوریته)، که امری کیفی است، بتواند از اکثریت، که امری کمّی است، صادر شود انسان را به حیرت می‌اندازد.

و این‌جاست که انتقادها مثل جویبارها به هم وصل می‌شوند، به‌طوری که تن در مقدمهٔ کتاب *مبادی فرانسه معاصر*[3] می‌نویسد: «ده میلیون نادان راکه روی هم بگذارید یک دانا نمی‌شود.» خطاها راکه با هم جمع بکنید حقیقتی از آن درنمی‌آید. کیفیت از کمیت صادر نمی‌شود و ارزش یک پدیده امری کمّی نیست، امری کیفی است. دلیل و برهانی که اکثریت می‌آورد الزاماً دلیل و برهانِ درست نیست. چرا باید خیال کرد که پر جمعیت‌ترین بخش

---

1. T.L. Talmon, *Les origines de la democratie totalitaire*, Calmann-Lévy, 1966.
2. Jacqueline de Romilly, *Problemes de la democratie grecque*, op.cit., p.19.
3. Taine, *Origines de la France Contemporaine*, 1875.

یک جامعه، به صِرفِ پرجمعیت‌تر بودن، بهترین بخش آن جامعه است؟ قول به این که اکثریت «حقیقت را می‌گوید» آیا به این معنا نیست که آدم واقعاً باور کند که تمایلات اکثریت مبتنی بر یک حقیقت «جهان‌پسند» بسیار تخیّلی است؟

این تصور که اکثریت حقیقت را می‌گوید، بلافاصله انتقاد دیگری را متبادر می‌کند دائر براین که کمیت نه تنها کیفیت را نمی‌سازد بلکه اغلب آن را ضایع می‌کند و به این اعتبار این خطر بزرگ پیش می‌آید که مفهوم «معدل ریاضی» که لازمه رأی‌گیری عمومی است با «متوسط» به‌معنای میان‌مایگی و کم استعدادی اشتباه شود. منتقدان می‌گویند که بهترین آدم‌ها یا برگزیدگان همیشه در اقلیت هستند و عدم صلاحیت رهبران الزاماً ناشی از این است که «اکثریت شهروندان» آن‌ها را انتخاب می‌کنند. سابق بر این، ماکس نوردو[1] کوشیده بود تا به صورت «علمی» ثابت کند که نتیجهٔ رأی‌گیری عمومی نمی‌تواند چیزی جز نتیجه مجموع آرای کم استعدادها و میان‌مایگان باشد. آندره تاردیو می‌نویسد، «نتیجهٔ قانون اکثریت این می‌شود که قدرت به آدم‌های فاقد صلاحیت داده شود. . .» و نیز می‌گوید، «اکثریت رأی‌دهندگان دعوت می‌شوند تا در باب مسائلی که از آن سررشته ندارند اظهارنظر کنند».[2] رنه‌گنون می‌گوید که قانون اکثریت چیزی جز «قانون حاکم بر ماده و نیروی خام خشن» نیست و «عالی از پست نمی‌تواند صادر شود» و نتیجه می‌گیرد که «نظر اکثریت چیزی جز بیان فقدان صلاحیت نیست».[3] برتران دو ژوونل قضیه را از زاویه‌ای دیگر مطالعه می‌کند (زیرا در این‌جا غرض این است که بگوئیم اکثریت متضمن خطر استبداد بالقوّه است)، و می‌گوید: «حمایتِ اکثریت مردم از یک دولت ــ ولو پرجمعیت‌ترین اکثریت‌ها باشد ــ به جای این که حاکی از عالی بودن آن دولت یا حکومت باشد، قرینه‌ای است براین‌که شاید بتوان در مورد کیفیت آن دولت سوءِظن پیدا کرد.»[4] و این سخن ژوونل مؤید حرف توکویل در این زمینه است که می‌گوید: «کفرآمیز و قبیح است قاعده‌ای که به‌موجب آن اکثریت مردم حق داشته باشند در امر کشورداری هر کاری می‌خواهند بکنند.»[5]

پس موضوع اساسی که در این‌جا مطرح است صلاحیت [بصیرت و تدبیر مردم] در کار

---

1. Max Nordau
2. Andre Tardieu, *Le Souverain Captif*, Flammarion, 1936.
3. Rene Guenon, La crise du monde moderne, Callimard, 1946.
4. Rene Guenon, *Le régne de la quantite et le signe des temps*, Gallimard, 1970.
5. Bertrand de Jouvenel, *De la Souverainete*, Médicis, 1955, p. 349.

سیاست است. این فکر که بهترین نوع، حکومت دانشمندان است فکری است قدیم و به یونان باستان می‌رسد و نیز این فکر که دموکراسی نفیاً انتخاب اصلح می‌کند (یعنی به روش حذفی عمل می‌کند) نیز به همان اندازه قدیم است. به گفتهٔ افلاطون، خود سقراط آتنی‌ها را به دلیل آن‌که در باب مسائل سیاسی صحبت می‌کردند «بدون این که این‌گونه مطالب را آموخته باشند و بدون این‌که زیر دست استادی نشسته باشند»[1] سرزنش می‌کرد. امروز هم مردم و افکار عمومی به علت نفرتی که از کلمه اکثریت دارند اغلب مدافع این نظرند که طرق انتخاب کارگزاران سیاسی می‌باید بیشتر معطوف به این باشد که «مردان صاحب صلاحیت» را جلو بیندازند. امروزه، کلمات «کارشناس» و «تکنیسین» بیشتر از پیش با کلمه «صاحب صلاحیت» مترادف می‌شود.

این طرز دفاع از مفهوم «صلاحیت» بسیار مبهم است. زیرا اولاً تعریف یک جانبه‌ای از صلاحیت وجود ندارد و صلاحیت می‌تواند شکل‌های بسیار متفاوت به خود بگیرد. اما خصوصاً یکی شمردن دو مفهوم «صلاحیت» و «علم و اطلاع» کاری است که تقریباً منتقدان ضد دموکراسی همیشه می‌کنند و البته بسیار خطرناک است. ماکس وبر همه خصوصیات ممیزه دانشمند از سیاست‌مدار را در رساله‌ای شرح داده است. علت نصب یک سیاست‌مدار در یک منصب خاص بیش از آن‌که ناشی از علم و اطلاع وی باشد ناشی از این است که این سیاست‌مدار علم را در خدمت چه هدفی به‌کار می‌گیرد؟ آدم سیاسی آدم دانشمند نیست. آدم سیاسی آدم تصمیم‌گیرنده است. غرض از سیاست‌مدار «بی‌صلاحیت» به هیچ‌وجه آدمی نیست که معلوماتش اندک باشد. غرض از سیاست‌مدار بی‌صلاحیت آدمی است که در امر مشخص کردن یک خط سیاسی نمی‌تواند تصمیم بگیرد. آدم سیاسی «مردان واجد صلاحیت» و «تکنیسین» را دور و بر خود جمع می‌کند و کار پیدا کردن رویّه‌های اجرای تصمیماتش را به عهدهٔ آنان می‌گذارد. به این اعتبار، عمل سیاسی با علم و صلاحیت علمی یکسره بی‌ارتباط نیست. اما استمداد از تکنیسین‌ها و کارشناسان یک چیز است و سپردن کار تعیین هدف‌ها به آنان، چیزی دیگر. اگر بخواهیم کار حکومت را به دست کارشناسان بسپریم باید توجه داشته باشیم که چون تصمیمات سیاسی در عین حال متضمن تضاد منافع تصمیم‌گیرندگان و تعدد راه‌حل‌های ممکن است، باید ترتیبی اتخاذ کرد که احکام کارشناسان ارزیابی و در آن‌ها تجدیدنظر بشود. ولی روزگار ما که افسون زده اصحاب فنون

---

1. *Protagoras*, X .

(تکنوکرات‌ها) شده است، رفته رفته اهمیت این مطلب را به فراموشی می‌سپارد. به این ترتیب، کارشناسان یا اصحاب فن از محدودهٔ «عملی» نقش خود به در می‌آیند و به سرعت حکومت ارباب فنون (تکنوکراسی) مشروعیت پیدا می‌کند و به این بهانه که پیچیدگی متزاید امور عمومی، سیاست‌مداران را الزاماً به کسانی وابسته می‌کند که کار را «بلدند» مردم را از حاکمیت خلع می‌کنند و، در عین حال، خودِ مفهوم سیاست و کشورداری هم دود می‌شود و به هوا می‌رود.

زیاده‌روی در اهمیت «صلاحیت» منطقاً به این می‌انجامد که یک متخصص پول را وزیر دارائی بکنند. یک اقتصاددان را وزیر اقتصاد و یک معلّم را وزیر آموزش و پرورش و قس‌علی‌هذا. اگر چنین عمل کنیم، در واقع فراموش کرده‌ایم که هر «وزیر ـ تکنیسین» به این راغب است که اندیشه‌های ممیزه علم تخصصی خود را پیش بکشد و قضایا را از زاویه مصالح صنفی، که خودش هم به آن متعلق است، نگاه بکند. وانگهی این را هم نباید فراموش کرد که تخصص در یک حوزهٔ معیّن علمی به هیچ‌وجه یک صلاحیت کلی برای متخصص ایجاد نمی‌کند تا بتواند در زمینهٔ موردنظر سیاستی را طرح‌ریزی بکند. ژاک ماریتن[1] می‌گفت، «وقتی که دموکراسی از هم بپاشد، سیاستْ تیول گروه معدودی متخصص می‌شود»، و این نکته عین حقیقت است. توکویل یکی از ناظران درخشان و برجستهٔ سیستم‌های سیاسی است. موقعی که لوئی ناپلئون او را به وزارت امورخارجه فرانسه نصب کرد مرتکب عملی شد که کاملاً مخالف اعتقاداتش بود. یعنی برای برقراری مجدد حکومت پاپ به جمهوری رُم قشون فرستاد و آن را خفه کرد. گیزو که او هم سیاست زمان خود را بسیار خوب می‌شناخت موقعی که به مقام ریاست دولت رسید، درست مثل توکویل رفتاری بی‌آزرم و بی‌اعتنا به افکار عمومی در پیش گرفت. در گذشتهٔ نزدیک‌تر به خودمان مثال‌های بسیار دیگر می‌توان پیدا کرد.

خطر لغزیدن خصوصاً از این‌جا ناشی می‌شود که تکنیسین به اعتبار تخصصی که پیدا کرده دچار این توهم می‌شود که با روش عقلی و طریقهٔ عینی نه تنها وسائل نیل به هدف را می‌توان معین کرد بلکه هدف‌های عمل سیاسی را نیز می‌توان مشخص نمود. ما در زمانه‌ای زندگی می‌کنیم که عوامل اقتصادی و فن‌آوری (تکنولوژیک) عامل سیاسی را دارند کنار می‌زنند و متخصصان این نوع علوم و فنون بااستناد به «درهم پیچیدگی جامعهٔ تکنیکی»

---

۱. Jacques Maritain: فیلسوف و حکیم الهی فرانسوی که چندین سال پیش از جهان چشم پوشید. ـ م.

می‌خواهند امر کشورداری را که در واقع ادارهٔ امور انسان‌هاست، به ادارهٔ امور اشیا تبدیل کنند. ضمن این‌گونه استدلات، همین ارباب فنون اظهار می‌کنند که موقع کنار گذاشتن ایدئولوژی‌ها فرا رسیده است. این که وزرای اقتصاد و دارائی آن‌قدر به کرات نخست‌وزیر می‌شوند کاشف از همین مطلب نیست؟ به این ترتیب، می‌بینیم که لااقل در عالم فکر هدف‌ها درهم ادغام می‌شوند و مبدل به هدف واحدی می‌گردند. مسئولان امور به «مضایق خارجی» و «سخت‌گیری‌های ضروری» استناد می‌کنند تا بهتر باور مردم بشود که در فلان وضع «فقط و فقط یک سیاست» را می‌توان اتخاذ کرد. به عبارت دیگر، راهی برای انتخاب کردن وجود ندارد. اما سیاست، بنابه تعریف، هنرِ انتخاب کردن است و در دموکراسی، مجوز «انتخابات» این است که با «عمل رأی دادن» ارجحْ انتخاب و اظهار می‌شود. اگر «انتخابی در کار نباشد رأی دادن به چه دردی می‌خورد؟ و اصلاً انتخابات معنی خود را از دست می‌دهد. خلاصه، مفهوم یا اسطوره «صلاحیت فنی» به این معناست که عمل سیاسی و تاریخی عملی فرعی است و به این اعتبار مفهومی است عمیقاً ضددموکراسی.

اما آیا انتقادات کسانی که معتقدند انتخاب‌کنندگان «صلاحیت» ندارند، استوارتر است؟ در این‌جا این‌طور به نظر می‌آید که مخالفان دموکراسی مفهوم صلاحیت کلی را با مفهوم صلاحیت خاص اشتباه می‌کنند. پس در این صورت آنچه که از انتخاب‌کننده توقع دارند این نیست که در یک حوزهٔ خاص با آگاهی تصمیم بگیرند که چه باید کرد (این که می‌شود رنج بیهوده)، توقع از انتخاب‌کننده این است که با بصیرتْ اختلاف موجود بین صلاحیت و عدم‌صلاحیت انتخاب شونده را تشخیص بدهد.

اما آیا انتخاب‌کنندگان عموماً فاقد صلاحیت «کلی» هستند؟ این‌طور نیست. از یک‌طرف، اگرچه میل به مشارکت در زندگی اجتماعی میلی مشروع و تحقق‌پذیر و دست‌یافتنی است، اما رغبت به این که وطن آدم درست اداره بشود هم میلی است مشروع و تحقق‌پذیر. اما تمایل اول چیزی جز وسیلهٔ تحقق تمایل دوم نیست. فرانچسکو نیتّی کم و بیش محق است در این که می‌گوید: «مردمْ عامی و میان‌مایه هستند اما دوست ندارند امور آن‌ها را آدم‌های کم‌مایه اداره کنند.»[1] مردم میل ندارند ادارهٔ امورشان را به دست کسانی بسپارند که مزیتی بر دیگران ندارند و شبیه به عامه مردم هستند. مردم میل دارند توسط اشخاصی اداره شوند که دلایل قانع‌کننده‌ای برای احترام و تمجید آن اشخاص وجود داشته

1. *La démocratie*, op.cit., vol. 1,p.134.

باشد. برخلاف تصور عموم، انتخاب‌کننده درصدد انتخاب نماینده‌ای نیست که درست به خودِ او شباهت داشته باشد. انتخاب‌کننده بزرگواری و جلالت قدر را دوست دارد و اگر این صفات را نزد کسی دید، تشخیص می‌دهد. انتخاب‌کننده اگر هم بزدل باشد دل و جرئت را دوست دارد. انتخاب‌کننده از سیاست خبر ندارد اما سیاست مطلوب خود را می‌تواند تمیز بدهد. درست مثل آدمی که می‌تواند ظرایف یک پردهٔ نقاشی را درک کند و حتی منتقد هنری هم باشد بدون این‌که بتواند نقاشی کند و یا این که کتاب دلچسبی را دوست بدارد بدون این‌که خود قادر به نوشتن باشد. ارسطو که از جمله طرفداران مساوات نبوده است، می‌گوید: «توده یا سواد اعظم از افراد ساخته شده است و افراد را جدا جدا که نگاه بکنیم شایستگی چندانی ندارند. اما اگر همین افراد جمع‌آیند برتر از کسانی می‌شوند که لیاقتی در چنته دارند. پس این‌گونه فضیلت، فضیلت فردی نیست بلکه فضیلتی است که در حالت جمع ظاهر می‌شود.»[1] مسئله‌ای که در این‌جا مطرح می‌شود این است که صلاحیت خاص مردم چیست و در چه زمینه‌ای بصیرت مردم بهتر خود را نشان می‌دهد؟ این بیزاری و نفرتی که امروزه طبقه سیاست‌باز در مردم ایجاد کرده پرمعناست. بسیار کم هستند شهروندانی که قادر باشند بادقت آنچه که در کردار مردان سیاسی نفرت‌انگیز است و سبب می‌شود که هرچه کمتر به آنان اعتماد کنند، بگویند. حقیقت این است که مردم در ته دل حس می‌کنند که سیاست‌مداران امروز، توقعات واقعی آنها را برآورده نمی‌کنند. بنابراین زیاده‌روی نخواهد بود اگر فکر کنیم که اکثریت شهروندان هرچه بیشتر به تعلقات مشترک میان خود آگاهی داشته باشند، بهتر می‌توانند تصمیمات سیاسی را که زیادتر منطبق با مصالح عامه باشد تشخیص دهند، به این شرط که امکانات انتخاب واقعی را در اختیار آنان بگذارند و تبلیغات و عوام‌فریبی این انتخاب را تحریف نکنند.

از این بابت، اهمیت این پدیدهٔ واقعی را که آگاهی ملت و مردم باشد، نمی‌توان نادیده گرفت که به علت وجود وجدان ملی، نمایندگان جماعتی که یک نظام سیاسی و اجتماعیِ خاصی را طلب می‌کنند به یک فلسفهٔ مشترک دل می‌بندند. این فلسفهٔ مشترک مبتنی است بر یک نوع اشتراک در حس تعلق که برای هر یک از افراد منشأ تکالیفی می‌شود و رعایت این تکالیف افراد را از عرصهٔ رقابت‌ها و کش و واکش‌های شخصی بالاتر می‌کشد. در این زمینه رمون پولن می‌نویسد: «مشروعیت یک دولت فقط مبتنی بر احترام به مبانی

---

1. Aristote, *Politique*, III.

حکومت و قوانین اساسی و نیز احترام به قوانین و رویّه‌های قانونی مربوط به انتخاب کارگزارانِ آن نیست (. . .) منشأ مشروعیت متمکن است در مجموعهٔ اصولی که بر مبنای آن‌ها اجماع عمیق ملت صورت می‌گیرد. مبنای اجماع ملی تاریخ است و آثار فرهنگی ملت و پیروزی‌های آن در کشاکش حیاتش و، در عین حال، اجماع ملی معطوف به یک رسالت ملی است، یعنی دعوت به این که ملت از طریق آفریدن آثار فرهنگی آینده را بسازد. اجماع این است که یک ملت در عین مداومت سنّت، پیوسته از محدودهٔ آن پیشتر برود. اجماع ملی متکی است بر یک تصور خاص از انسان، از جامعه، و از سیاست. این اجماع عمیق ذاتاً مکلّف به این تکلیف است که تاریخ آیندهٔ ملت را به دست خود ملت بسازد و از روح محرک آن اجماع الهام بگیرد. نتایج مترتب بر تحول تاریخ یک جامعه، بر شمارِ ویژگی‌های آن جامعه می‌افزاید. اما جامعه قطع نظر از این ویژگی‌ها به کار ساختن فرهنگ ادامه می‌دهد. این فرهنگ متحرک به حرکتی است و این حرکت، روح ملی است. روح ملی در واقع یک نظام عقیدتی مستور و بیان نشده است که مناظر مأنوس و یاران همدل و فرهنگ خاص هر یک از افراد ملت عناصر مقوّم آن را تشکیل می‌دهد. از مجموعهٔ این عناصر اصل اتفاق و تصدیق ضمنی به‌وجود می‌آید. این اصول در هر آدمی بسیار عمیق‌تر از اعتقادات بیان‌شده و آشکار اوست. حس همدلی ملّی ناشی از احساس تعلق به یک ملت، تعلق به یک فرهنگ و عشق به میهن است و از این‌ها سرچشمه می‌گیرد. مبنای مشروعیت یک رژیم سیاسی و برنامهٔ سیاسی در هر جامعه، فرهنگ آن جامعه و سیاست فرهنگی آن جامعه است. فرهنگ ملی هر جامعه یک نوع مشروعیت سیاسی به بار می‌آورد که مخصوص خود آن جامعه است و رسالت خاصی به فرمانروایان آن جامعه می‌دهد که با تاریخ و شخصیت آن کشور مطابقت دارد.»[1] مُحافظت از یک چنین وجدان ملی و جهان‌بینیِ پشت آن امروزه بیش از همیشه شرط اوّل کارائی دموکراسی شده است.

از سوی دیگر، جا دارد به دو نوع مراجعه به آرای عمومی قائل شویم. نوع اول رأی‌گیری برای پذیرفتن و یا رد کردن یک پیشنهاد است، یعنی برای ابلاغ تصمیم مردم. نوع دیگر مراجعه به آرای عمومی برای این است که اشخاصی انتخاب بشوند تا بعداً تصمیمات را اتخاذ کنند. شارل مورا می‌گفت، «اراده و اخذ تصمیم و عمل، کار عده معدودی است. تصدیق و تأیید و قبول کردن کار اکثریت است». مورا قضیه را کم و بیش خوب فهمیده بود. (آیا

1. Raymond Polin, *Le libéralisme, espoir ou péril*, Table Ronde, 1984, pp. 106-108.

دموکراسی‌های روزگار ما جز این عمل می‌کنند؟) از یک طرف یک ملت می‌تواند منویات خود را کاملاً در ارادهٔ سیاست‌مدارانش متجلّی ببیند. به‌طوری که می‌توان گفت مادام که یک ملت رجال خود را تأیید می‌کند و به دیگران تمایل نشان نمی‌دهد خواست آنان را خواستهٔ خود می‌داند. اما از سوی دیگر موارد و مسائلی هستند که بصیرت مردم بیشتر چاره‌سازِ آن‌هاست. زیرا این نوع مسائل از مقوله واقعیاتی هستند که مردم با آن‌ها برخورد بی‌واسطه و حضوری‌تری دارند و بهتر آن‌ها را می‌شناسند. مسئله سازمان‌های واسطه، یعنی سازمان‌های صنفی و حرفه‌ای و تشکیلات ایالتی و ولایتی و غیرذلک مسئله اساسی تنفیذ دموکراسی محلّی است.[1]

تصوری که مخالفان دموکراسی از مفهوم مردم دارند به طرز تعجب‌آوری شبیه به تصوری است که فردگرایان از معنای این کلمه دارند. به‌این معنی که مخالفان دموکراسی نیز مثل فردگرایان مردم را مجموعه‌ای از آحاد و افراد می‌دانند و از آن‌جا که این مخالفان «فرد» را فاقد صلاحیت می‌دانند، در نتیجه مجموعه «فرد»ها یعنی مردم را نیز فاقد صلاحیت می‌پندارند. ماحصل کلام آن که مخالفان دموکراسی یکسره مردم را به فراموشی می‌سپارند. واضح است که این طرز تلقی متضمن معیار و ملاک خاصی است. البته می‌توان مردم را به‌منزلهٔ یک عامل ناقابل و کم‌ارزش به شمار آورد، اما برخلاف این نظر ما معتقدیم که مردم یک مقولهٔ اساسی تاریخ جوامع‌اند و در این صورت شک نمی‌توان کرد که ملت و مردم منشأ مشروعیت سیاسی واقع می‌شوند و به هر تقدیر در آن واحد نمی‌شود هم مردم را به‌عنوان یکی از عوامل اساسی در امر کشورداری تلقی کرد و هم تمام صورت‌های دموکراسی، یا به‌عبارت دیگر تمام شکل‌های «قدرت مردم»، را به دور ریخت.

از نظر ما مفهوم مردم به مراتب وسیع‌تر از خصوصیات ویژه هر یک از عناصر تشکیل‌دهندهٔ آن است. مفهوم مردم کلیتی است متجانس و سازمند. و به این اعتبار، ویژگی‌ها و کیفیت خاص خود را دارد. مفهوم مردم با مفهوم توده [سواد اعظم] فرق دارد. در مفهوم «مردم» یک نوع جنب و جوش ذاتی وجود دارد که از خود آن ساطع می‌شود. توده، مرکب از انبوه افراد جدا از یکدیگری است که موقتاً و به‌طرزی ناپدیدار دور هم جمع آمده‌اند و هیچ‌گونه احساس تعلقی به یکدیگر ندارند. مفهوم مردم مثل کورهٔ ذوب فلزات است که در آن افراد شکل می‌گیرند و در نتیجه مبدّل به شهروند می‌شوند. اگر به این‌ترتیب به مسئله

---

1. Charles Maurras, *Enquête sur la monarchie*, Nouvelle Librairie nationale, 1909, p.137.

نگاه کنیم، می‌بینیم که رسالت دموکراسی، عمیقاً رسالتی ملی است. به این شرط که مفهوم ملت را به عنوان شکل سیاسی مفهوم مردم تلقی کنیم. مادهٔ یک قانون اساسی جمهوری وایمار[۱] صراحت دارد به این که «قدرت دولت ناشی از مردم است». به‌این اعتبار می‌توان گفت که یک قدرت سیاسی زمانی مشروعیت دارد که جوابگوی خواسته‌های عمیق مردم باشد و به تمام شهروندان این فرصت را بدهد که خود در تحول تاریخ جامعهٔ خود دخیل باشند. به معنای کامل کلمه آگاهی به دموکراسی چیزی جز این نیست که مردم حس کنند از نظر سیاسی در یک رژیم دموکراتیک زندگی می‌کنند و به تناسب شدت و حدت این خودآگاهی فعالانه در امور جامعه مشارکت بورزند.

اما نه تنها دموکراسی‌های لیبرال روزگار ما مفهوم مردم را به عنوان یک مفهوم متجانس (ارگانیک) و یک‌دست قبول ندارند بلکه اقدامات سیاسی هم که می‌کنند بیشتر معطوف به ضایع کردن مردم و لقمه‌لقمه کردن آن و فرقه‌سازی و حزب‌سازی و، سرانجام، ساختن افرادی است که از بیخ و بن نسبت به یکدیگر در حکم بیگانه‌اند. علت این است که دموکراسی‌های لیبرال، آن روحیه معاضدت خاص دموکراسی‌های یونان و روم باستان را دیگر ندارند. سرچشمهٔ دموکراسی‌های امروز فردپرستيِ خاص دین مسیحی و عقل‌گرائی فلاسفه قرن هجدهم و جهان‌بینی پروتستان‌های انگلیسی و ساکسونی است. در این دموکراسی‌های جدید «شهروند» کسی نیست که به علت پیوندهائی که با مردم دارد ساکن عرصه یک تاریخ واحد و مالک یک سرنوشت واحد مثل سایر هم‌میهنان خود باشد. در این دموکراسی‌ها شهروند موجودی است مجرد، که زمان دروی تصرفی ندارد، جهانی است و قطع نظر از هرگونه تعلقی به یک ملت یا یک کشور خاص مالک یک مشت «حقوق بشر» است که غیرمنقول و فسخ نشدنی است. در این دموکراسی‌های لیبرال مفهوم انسان منحصراً به اعتبار استعدادش در احساس لذت و درد تعریف می‌شود. پل‌ون می‌گوید، انسان فقط در حکم «یکی از عناصر تشکیل‌دهندهٔ جمعیت است»، و با لحنی عاری از احساس می‌افزاید، فرد یک عنصر است، «به همان معنائی که آمارگیران از یک گروه میکروب یا از انبوهی درخت

---

۱. وایمار (Weimar) نام شهری است در شرق آلمان. به‌موجب قانون اساسی‌یی که در ۱۹۱۹ در وایمار تدوین گشت، آلمان به جمهوری تبدیل شد تا این که در ۱۹۳۳ نازی‌ها به قدرت رسیدند و قانون اساسی ۱۹۱۹ لغو شد. عین عبارت آلمانی ماده یک قانون اساسی وایمار که در متن فرانسوی این کتاب نقل شده به قرار زیر است:

die Staatsgewalt geht vom Volke aus.

صحبت می‌کنند». به عبارت دیگر، این دموکراسی‌های لیبرال، انسان را تا به آن حد کوچک می‌کنند که می‌گویند آدمیزاد تاروپودش از نفسانیات خود شیفته ساخته شده و مبنای کار همین انسان هم اصل برابری است. مفهوم مردم جای خود را به مفهوم مبهم‌تر جامعه می‌دهد. این‌جاست که نویسندهٔ لیبرالی مثل جووانّی سارتوری می‌گوید، «رابطهٔ دموکراسی با سیاست مثل رابطهٔ سیستم بازار است با اقتصاد»!

فرانچسکو نیتّی می‌نویسد، دموکراسی جدید چه از جهت محتوی و چه از لحاظ نشر و توسعه‌ای که در عالم پیداکرده اصولاً آمریکائی است».[1] و به این معنا می‌توان گفت که تعمیم آن در جهان با تعمیم روحیهٔ آنگلوساکسون توأم بوده است. در این صورت جای تعجب نیست که دموکراسی لیبرال مفهوم مردم را به کار نمی‌برد و زبان انگلیسی اصلاً فاقد کلمه‌ای برای ابلاغ این مفهوم است.[2] اساس دموکراسی جدید آمریکائی است و مبنای آن مابعدطبیعی (متافیزیک) و مسیحی است. اعلامیه استقلال آمریکا (۱۷۷۶) صراحت دارد به این که «تمام انسان‌ها برابر آفریده شده‌اند» و این برابری ناشی از شهروند بودن آن‌ها نیست. و «خداوند برخی حقوق غیرقابل انتقال و ناپس گرفتنی به آن‌ها اعطاکرده است» و این «حقایق بدیهی با لذات هستند». بنابراین، برابری سیاسی انسان ناشی از رابطهٔ برابر روح هر فرد با «پروردگار عالم» است. از این رو، مفهوم «حاکمیت مردم» فقط حکم صورت ظاهر را پیدا می‌کند و عملاً حاکمیت می‌شود حاکمیت الهی.

این‌جاست که می‌فهمیم به چه علت هواداران دموکراسی لیبرال در عین حال که قدرت را متعلق به مردم می‌دانند اغلب با بدگمانی به مردم نگاه می‌کنند. فرانچسکو نیتّی می‌گوید، «مردم چیزی نمی‌آفرینند، یعنی چیزی را از نیستی به هستی در نمی‌آورند. مردم کاری که می‌کنند این است که از حاصل کوشش‌های افراد گوشه‌نشین استقبال و آن‌ها را در جائی نگهداری کنند». در این صورت اصطلاح «قدرت مردم» دیگر چیزی جز یک فرمول کارراه‌انداز نیست. همان‌طور که ژرژ بوردو به حق می‌گوید: «یکی از کارهای انقلاب کبیر فرانسه این بود که مفهوم مردم را به عنوان حافظ آزادی‌های فردی به کرسی بنشاند. برای

---

1. Francesco Nitti, op.cit., vol.1, p.58.

۲. تصریح مؤکد از نویسنده فرانسوی است که می‌گوید مردم را به آلمانی *volk* و به ایتالیائی *popolo* می‌نامند، ولی زبان انگلیسی لفظی برای این مفهوم ندارد. یعنی کلمه *people* به معنی «اشخاص و افراد و آدم‌ها» است و تعیّن ندارد. به همین دلیل، بااین کلمه نمی‌توان در انگلیسی ترکیباتی مثل «ارادهٔ مردم» و «روح مردمی» و «طرز فکر مردمی» و مانند آن درست کرد. ـ م.

دستیابی به این مقصود طبقه بورژوآزی هم کمک کرد تا همین مفهوم مردم رسمی بشود و شیوع پیدا کند. نفع بورژوآزی در این کار ملحوظ بود، چون به این ترتیب حکومتش استوار می‌شد. طبقهٔ بورژوآزی دلواپس مردم بود، زیرا قدرت مردم را حدس می‌زد. از این رو برای بلاگردانی و دور کردن خطری که متوجه جانش می‌شد مفهوم مردم را در هاله‌ای از مجردات مستحیل کرد تا واقعیت خطرناک آن از میان برخیزد.»[1]

در چنین شرایطی، این خطر پیش می‌آید که در رژیم لیبرال، دموکراسی ارتباط تامه خود را با مردم از دست بدهد و «قدرتِ مردم» دیگر قدرتِ شهروندان یک مملکت مشخص نباشد. رنه کاپیتان به‌خوبی دریافته است که «در یک جامعه از نوع فردپرداز (اندی ویدوآلیست) فکر مشارکت اصلاً نمی‌تواند محلی از اعراب داشته باشد.[2] از لحاظ لیبرال‌ها وجود فرد مقدم بر جامعه است و جامعه فقط متشکل از افرادی است که هر کدام دنبال کار خویشتن هستند و هدف‌های مشخصی را دنبال می‌کنند. بنابراین، لیبرال‌ها قائلند به این که حیات اجتماعی از ذرات یعنی افراد تشکیل شده است، و لذا اقوام و ملل از نظر همین لیبرال‌ها در حکم روبناهای ناپایدار زودگذری هستند که معنا و مفهوم چندانی ندارند. از نظر کاپیتان و برخلاف نظر مذکور، توسعهٔ دموکراسی نه تنها به معنای فرم سازماندهی دولت بلکه به عنوان یک نوع روابط انسانی به توسعهٔ حوزه عمل دسته‌جمعی سازمان یافته مربوط می‌شود. در این طرز دید، جامعه منحصراً از افرادی که هر یک دنبال کار و زندگی خودشان باشند تشکیل نشده است. به‌نظر کاپیتان، جامعه اهمیت متزایدی به بنگاه‌ها[3] و سازمان‌های جمعی می‌دهد، در حالی‌که این سازمان‌ها و شرکت‌ها و بنگاه‌ها نه تنها متشکل از مجموعه مساعی فردی افراد نیستند بلکه به علت تخصصی بودن کار اعضای آنان و وحدت ارادهٔ این اعضا، سازمان و بنگاه و شرکت و... یک خصلت ارگانیک (انداموار) پیدا می‌کنند.[4]

به ترتیبی که ذکر شد، «دولت متکی بر مردم» دولت حقیقتاً دموکراتیک است و با دولت لیبرال هرگز اشتباه نمی‌شود. دموکراسی در درجهٔ اول یک نوع قدرت است و به این اعتبار متضمن یک نوع اقتدار مشروع یا مرجعیت (اتوریته). دولت لیبرال قائل به محدودیت قدرت است و اصولاً به هر نوع اقتدار مشروع با سوءظن نگاه می‌کند. دموکراسی یک طرز

---

1. Georges Burdeau, *La démocratie*, pp. 24-25.
2. Rene Capitant, *Démocratie et participation politique*, Bordas, 1972, p.33.
3. entreprise
4. R. Capitant, ibid., p.34.

کشورداری و یک نوع عمل سیاسی است. لیبرالیسم نوعی ایدئولوژی معطوف به محدود کردن اختیارات دولت است و سیاست را کم اعتبار می‌کند تا آن را معلق و وابسته به اقتصادیات بکند. دموکراسی مبتنی بر حاکمیت مردم است و حال آن که لیبرالیسم برمبنای حقوق فرد ساخته شده است.

توکویل در جلد اول کتابی که دربارهٔ نهادهای سیاسی آمریکا نوشته اولین کسی بوده که اختلاف میان لیبرالیسم و دموکراسی را تشخیص داده است.[۱] در تاریخ سیاسی فرانسه تفکیک این دو مطلب به وضع بارزی مشخص شده است. به این معنا که در انگلستان و آمریکا دموکراسی به بدنهٔ لیبرالیسم پیوند خورده، در حالی‌که در فرانسه معکوس این پدیده اتفاق افتاده است. به عبارت دیگر، روسو قبل از توکویل و بنژامن کنستان آمده است. به همین دلیل است که نظام سیاسی فرانسه ذاتاً یک نظام مختلط است و از بعضی جهات متضمن تناقضاتی است. مثلاً در قانون اساسی فرانسه (۱۷۹۱) از یک طرف تحت تأثیر روسو آمده است که «قانون مظهر اراده عموم است» (ماده ۶)، و از طرف دیگر در همین قانون اساسی آمده است که «تمام شهروندان حق دارند که شخصاً یا به توسط نمایندگانشان در تدوین قانون شرکت کنند». اما چون که قانون مبیّن ارادهٔ عامه است، پس ارادهٔ عمومی را بنا به تعریف نمی‌توان وکالتاً به کسی تفویض کرد. از این رو، اشاره به کل «نمایندگان» که مستلزم تفویض حاکمیت است نقض‌کنندهٔ قضایائی است که قبلاً در متن قانون آمده است. کلود نیکوله در کتابی که اخیراً تحت عنوان «ایدئولوژی جمهوری فرانسه»[۲] نوشته به خوبی نشان داده است که تا چه اندازه سنّت سیاسی فرانسه از سنّت لیبرالیسم انگلیس به دور است. این سنّت خصوصاً تضادی را که به نظر بنژامن‌کنستان بین آزادی فردی و آزادی مشارکت عام در امور سیاسی و نیز جامعهٔ مدنی و جامعهٔ سیاسی وجود دارد، رد می‌کند. نیکوله می‌نویسد کشورداری جمهوری‌خواهان به سبک قدیمی‌هاست، یعنی میل دارند که در امر تنفیذ قدرت مداخله کنند. حتی اگر بشود، این تنفیذ توسط نمایندگان مجلس صورت بگیرد. اما چنان‌که می‌بینیم این طرز سیاست، سیاستی نیست که هدفش محدود کردن قدرت باشد، آن‌طور که آنگلوساکسون‌ها و لیبرال‌ها به آن اعتقاد دارند. چند سالِ پیش

---

۱. توکویل در جلد دوم کتابش، کیفیات استبدادی را که سابقاً به دموکراسی نسبت می‌داد به حساب سوسیالیسم که در زمان او کم‌کم تکوین می‌یافت، گذاشته است.

2. Claude Nicolet, *L'idée républicaine en France*, Gallimard, 1982, p. 357.

کاره دومالبرگ نشان داده است که رژیم فرانسه بیشتر رژیم یک دولت قانونی است تا رژیم یک دولت حقوقی.[۱] هدف دولت قانونی «تأمین تفوق و اولویت ارادهٔ قوه مقنّنه است و فقط متضمن تبعیت سازمان‌های دولتی از قوانین است». در حالی که فرض براین است که دولت حقوقی «نظام محدودکننده‌ای است که نه تنها اختیارات تشکیلات اداری را محدود می‌کند بلکه تشکیلات قانونگزار را نیز به حدودی مقیّد می‌سازد.»[۲]

مخالفان دموکراسی یک ایراد دیگر هم می‌گیرند و آن این است که با اصل مساوات میانه خوشی ندارند. البته کسانی که مفهوم مساوات را یک «مفهوم ذاتاً سیاسی» رژیم‌های دموکراسی تلقی می‌کنند کاملاً محقند (ژولین فروند) اما بر سر معنای این کلمه باید توافق کرد. همان‌طور که سابقاً دیدیم، در یونان باستان برابری سیاسی منعکس‌کنندهٔ هیچ نوع برابری طبیعی نیست. برابری در یونان باستان ناشی از کیفیت شهروند بودن و وسیله‌ای برای تأمین آزادی است. تمام نویسندگان یونان باستان که دموکراسی را ستوده‌اند به این جهت نبوده که در دموکراسی یک نوع رژیم باطناً مساوات طلب دیده‌اند، بلکه این متفکران در دموکراسی رژیمی دیده‌اند که در آن همه‌کس می‌تواند وارد عرصه رقابت بشود و در نتیجه زبده و برگزیدهٔ رقبا پیروزمند از آب درآید. افلاطون در کتاب **جمهور** نظام‌های سیاسی‌یی که «همه انسان‌ها، اعم از برابر و نابرابر را مشمول یک نوع مساوات می‌کند»[۳] به باد انتقاد می‌گیرد. ارسطو صراحت دارد به این که عدالت هم متضمن مساوات است و هم متضمن عدم مساوات. می‌گوید: «آدم‌ها خیال می‌کنند که عدالت برابری است. عملاً همین‌طور هم هست اما نه برای همه، عدالت مساوات است برای برابرها [یعنی برای شهروندان]. عدم مساوات هم درست به‌نظر می‌رسد و عملاً هم همین‌طور است. اما نه برای همه، بلکه فقط برای افراد نابرابر عدم مساوات وجود دارد [یعنی برای غیرشهروندان].»[۴] به روایت توسیدید، خود

1. R. Carrè de Malberg, *Contribution à la théorie générale de l'Etat*, ed. du CNRS, 1962, vol. 1,p.492.
2. Etat legal - Etat de droit
3. Platon, *République*, 558c.
4. Aristote, politique, III, 1180a, 11sq.

پریکلس هم تأکید دارد بر این‌که مساوات مستلزم این است که طالب مساوات درصدد اثبات لیاقت خود برآید و لیاقت میان مردم متساویاً تقسیم نشده است. برخی از نویسندگان جدید عقاید مشابهی را اظهار می‌کنند. فرانچسکو نیتّی می‌گوید: «هیچ آدم عاقلی نمی‌تواند فکر کند که آدم‌ها با هم برابرند»، و اضافه می‌کند: «دموکراسی نه به معنای برابری انسان‌ها، نه به معنای برابری ثروت و نه به معنای برابری وضع و حال مردم است. آزادی این فرصت را برای هر صاحب استعدادی پیش می‌آورد که لیاقت خود را نشان بدهد. دموکراسی برمبنای برابری شهروندان در مقابل قانون و برابری از لحاظ تصدّی مناصب حکومتی ساخته شده و الزاماً نابرابری‌هائی را به‌وجود می‌آورد که این نابرابری‌ها در همهٔ جوامع تحول یافته شرط توسعه و ضرورت وجودی آن‌هاست».[1] جووانّی سارتوری در همین زمینه می‌گوید که هدف دموکراسی ایجاد فرصت و امکانات برای برابر شدن افراد نیست. دموکراسی کارش این است که فرصت برابر به آدم‌ها بدهد تا نابرابر باشند.

واقع این است که همان‌طور که دو تصور از آزادی وجود دارد، از برابری هم دو تصور وجود دارد. به این ترتیب، به‌نظر ایزوکرات[2] یک نوع برابری وجود دارد که «سهم مشابهی را بین همه تقسیم می‌کند ولی آن را محکوم می‌داند»، و نیز نوعی برابری هست که «به هر کس سهمی می‌دهد که شایسته آن است».[3] در جای دیگری همین نویسنده می‌گوید: «منزلت برابر برای استعدادهای نابرابر تعیین نخواهد شد و با هر کس به فراخورِ ارزش و اعتبارش رفتار خواهد شد و عزت خواهد دید».[4] در مورد اوّل، قضیه برابری حسابی است که همان قاعده معمولی اعداد است و در مورد دوم، قضیه برابری هندسی است که مفهوم تناسب در آن وجود دارد. از لحاظ ارسطو «مساوات بر دو نوع است. برابری از لحاظ عدد و مساوات از لحاظ شایستگی»[5] و اولی نباید دومی را خفه کند. در فلسفه، تفکیک میان این دو مفهوم پیوسته دیده می‌شود و به همین دلیل است که در آثار ژان بودن فرانسوی «نسبت عددی» از «نسبت هارمونیکی» یعنی تناسب هندسی هماهنگ منفک است و با آن ضدیّت دارد.[6]

---

1. F. Nitti, op. cit., vol. 1, p.39.

۲. ایزوکرات نام خطیب اهل آتن است که در ۴۳۶ قبل از مسیح تولد یافت و در ۳۳۸ وفات کرد. او همه مردم یونان را به اتحاد ترغیب کرد تا در مقابل سپاهیان پارس ایستادگی کند. ـ م.

3. *Aréopagitique*, 21-22. 4. *Nicoclès*, 14.

5. Aristote, *Politique*, V, 1, 1301a, 25sq.

6. Jean Bodin, *Les six livres de la République*, VI, 6.

مساوات هندسی از اصل متعارف «هرکس متناسب با لیاقتش» تبعیت می‌کند. (فردریک اوّل امپراتور پروس می‌گفت به هر کس به اندازه خودش.» اصل برابری عددی موقعی که مبدّل به یک نوع هدف اجتماعی می‌شود منجر به ظهور یک وضع همسان و همترازی می‌گردد که فقط در چنان وضعی می‌تواند واقعاً عمل کند و اثرگذار بشود.

خواننده خیلی زود متوجه شده است که دموکراسی‌های لیبرال جدید از آن‌جا که ایدئولوژی مساوات‌طلب ناشی از دین مسیح حامل و ناقل آن‌ها بوده، بیشتر تصور عددی مساوات را میان مردم پخش کرده‌اند. مطابق این تصور فرض براین است که برابری حقوق مشتق از یک نوع برابری طبیعی است و کمال مطلوب این است که به‌تدریج به آن برسیم. این برابری «طبیعی» را نمی‌توان از طریق تجربی اثبات کرد و سرپوش را که از روی آن برداریم می‌بینیم که در واقع یک «ضرورت اخلاقی» است، یعنی در واقع یک نوع اعتقاد است.[۱] اما برابری هندسی برخلاف برابری عددی ریشه در واقعیات دارد و وقتی که منشأ الهام برای دموکراسی می‌شود، دموکراسی از ضدیت با مفاهیم استعداد و لیاقت دست بر می‌دارد. برابری سیاسی ناشی از منزلتِ شهروندی است و مقصود از برابری «شانس» یا برابری امکانات این نیست که طوری عمل شود که آدم‌ها وضع برابر پیدا کنند. غرض از برابری شانس این است که نابرابری‌های اجتماعی نباید منتجه امتیاز این شخص برآن شخص و یا ناشی از تصادف و قضا و قدر باشد. زیرا این‌ها [یعنی نابرابری سیاسی ناشی از نداشتن منزلت شهروند و نابرابری در شانس و اقبال] عواملی هستند خارج از حوزهٔ تصرف و تسلط انسان. برابری سیاسی و برابری شانس در واقع چیزی نیستند جز وسائلی چند برای رسیدن به وضع اجتماعی‌یی که حتی‌الامکان به وضع مطلوب نزدیک‌تر باشد.

برمبنای این ادله و براهین، در برخی از عقاید به کرسی نشسته می‌توان شک کرد. از جمله، این عقیده که لازمهٔ دموکراسی این است که قدرت دولت ضعیف باشد و نیز اگر به

---

۱. واضح است که تئوری دموکراسیِ جدید هنوز درس‌های لازم را از تعالیم اخیر علوم زیستی و ردیّه‌ای که براصل برابری «طبیعی» انسان‌ها نوشته شده، نگرفته است. در این زمینه می‌توان کتاب سودمند ژولین شوورنی را خواند که وحشت سیاست‌مداران را در مقابل مسئله درخت زندگی سرزنش می‌کند و از سوسیالیست‌ها دعوت می‌کند که به علم اوژنیک (اصلاح نژاد)، توجه کنند:

Julien Cheverny, *Haro sur la démocratie,* Mame, 1973. "Des incompatibilités du democratique et du geneteque", chap.III, pp.119-152; eugenisme et Socialisme, chap. IV, pp. 153-197.

تاریخ نگاه کنیم، می‌بینیم که دموکراسیْ ضعف دولت را جانشینِ «قدرت مطلقه» دولت کرده است. در تاریخ اروپا اکثر حکومت‌های سلطنتی بی‌نهایت ضعیف‌تر بوده‌اند و کمتر در تمام امور دخالت می‌کرده‌اند تا دولت‌های جدید روزگار ما. حکومت‌های سلطنتی ادوار گذشته چه از لحاظ منابع و چه از لحاظ وسایل به‌مراتب از دولت‌های جدید ضعیف‌تر بوده‌اند. پادشاهان، با این‌که قدرت را به عنوان «ودیعه الهی» در دست داشتند چیزی جز متولیان ودیعه قدرت که منشأ قدسی دارد نبودند و با رایزنی با مشاوران خود سلطنت می‌کردند (مثال بارز سلطنت لوئی چهاردهم است. در زمان او مجالس ایالتی فرانسه این حق را داشتند که فرمان‌های راجع به جمع‌آوری مالیات را در دفتر اجرائیات ثبت نکنند.) در این خصوص، توکویل می‌نویسد: «در ادواری که اشرافْ صاحب اختیار بودند، یعنی در قرون قبل از قرن ما، افراد مقتدری پیدا می‌شدند و حاکم وقت بسیار ناتوان بود. تصور روشنی از جامعه وجود نداشت و اشخاص متنفذِ گوناگون اِعمال قدرت می‌کردند و به اصطلاح امور شهروندان را اداره می‌کردند.[1] دموکراسی‌های جدید، قدرت افراد و اشخاص را محدود کرده اما قدرتِ صاحب اختیاران جامعه را وسیعاً تقویت کرده‌اند. کلودپولن حتی به‌جائی می‌رسد که می‌گوید: «قبل از این که فکر حاکمیت ملّی به تصور کسی در بیاید، هیچ‌وقت مردم حتی در عالم خیال نیز گمان نکرده بودند که ممکن است قدرت انسان واقعاً مطلقه بشود.»[2] این تصور که دموکراسی‌های جدید قدرت‌های ضعیف را جایگزین قدرت‌های کاملهٔ سلطنتی می‌کنند درست نیست. برعکس، این دموکراسی بوده که اصل حاکمیت مردم را نظراً مبدّل به یک قدرت بی‌حد و مرز کرده است. در فرانسه قبل از انقلاب‌کبیر «پادشاه، شخصی بود که فقط منزلتی رفیع داشت یعنی مافوق بود». ریشهٔ کلمه «سوورن»[3] در زبان فرانسه مؤیّد این ادعاست. شاهزادهٔ فرمانروا در قبال مردم مکلّف به تکالیفی بوده و چه از لحاظ هدف و چه از لحاظ وسایل مورد استفاده برای نیل به هدف، صاحب اختیار نبود. خصوصیت اصلی حاکمیت مردم خلاف این است. یعنی اصل این است که هیچ عاملی حاکمیت مردم را محدود نمی‌کند. دموکراسی فکر «قدرت مطلقه» را به دور نمی‌اندازد، فقط این نظریه را که

---

1. Tocqueville, op.cit., vol. 3, p.549.

2. Claude Polin *De la signification et des conséquences du dogme de la Souverainetè populaire*, in *La légitimitè*, janvier-mars 1981.

۳. souverain در فرانسه از لاتینی superus می‌آید، به‌معنی عالی، رفیع. معنی دیگر آن پادشاه و حاکم است. ـ م.

قدرتْ وجه امتیاز یک نفر باشد قبول ندارد.

به همین ترتیب، دموکراسی «قانون حاکمیت قوی‌تر» را منکر نمی‌شود. هرگونه حکومتی مجبور است که «قسمت اعظم» قدرت را در یک جائی مستقر کند. دموکراسی هم از این قاعده مستثنی نیست. دموکراسی فقط قائل است به این که حاکمیت مردم قدرتی است که در مقابل آن باید سرتعظیم فرود آورد، وگرنه اگر درست نگاه کنیم، اصل اکثریت هم یک‌نوع قانون است که حق را به طرف مقتدرتر می‌دهد. قدرت در آرای مردم است. آرای مردم بیشتر مبیّن قدرت است تا مظهر حقیقت. پاسکال می‌گفت، «چرا آدم‌ها دنبال اکثریت می‌روند؟ آیا به این دلیل است که حق با آن‌هاست؟ نه. به این علت است که اکثریت زور بیشتری دارد».

در ۱۹۴۲ ژوزف شومپتر دموکراسی را به عنوان روشی تعریف می‌کند که مطابق آن روش می‌توان دولت مقتدری را سرکار نشاند تا با اقتدار عمل کند.[1] جرنت‌پاری[2] می‌گوید، «آزادی و برابری که جزءِ تجزیه‌ناپذیر تعاریف قدیم دموکراسی بوده‌اند از نظر شومپتر اجزای ذاتی تعریف کلمهٔ دموکراسی نیستند، حالا هر چقدر هم که این دو عنصر یعنی آزادی و برابری آرمان‌هائی قابل تقدیر باشند». از طرف دیگر، سارتوری می‌نویسد، «دموکراسی به هیچ‌وجه از قدرت بدش نمی‌آید و در دموکراسی رازِ قدرت مستتر و متمکن در مرجعیت (اتوریته) آن است». ژولین فروند هم همین عقیده را منتهی در خصوص مسئله تصمیم‌گیری دارد. این محقق هم «دموکرات بازی» که «مشاوره» و «مذاکره» را تنها راه کشورداری می‌داند رد می‌کند و می‌گوید که هیچ جامعه‌ای، حتی یک جامعه دموکراتیک، نمی‌تواند به امر اساسی «اخذ تصمیم» بی‌اعتنا بماند. طبیعت انسان، طبیعت گزیننده است و اخذ تصمیم فرع بر طبیعت انسان است و اخذ تصمیم و امر انتخاب کردن از جهت مفهوم، با یکدیگر پیوسته هستند،[3] بنابراین لازمهٔ تصمیم‌گیری وجود قدرتی است که در امور و افعال تصمیم‌گیرنده بتواند متجلی بشود.

می‌دانیم که در روم باستان، کلمهٔ «دیکتاتوری» اصلاً با دیکتاتوری به معنای امروز آن

---

1. Joseph Schumpeter, *Capitalisme, socialisme et démocratie*, Payot, 1951.

2. Geraint Parry

3. Julien Freund, *Oue veut dire: prendre une décision*?, in *Nouvelle école*, 41, automne 1984, 50.

تفاوت دارد. دیکتاتور نه تنها منافی و مخالف رعایت صورت ظاهر سیاسی (فرم) نیست بلکه مدافع آن هم هست. در روم باستان دیکتاتور را برای یک وظیفهٔ معیّن و به مدت معلوم به‌کار منصوب می‌کردند تا در ادوار بحرانی با مشکلات خاصی که پیدا می‌شود مقابله بکند. خود روسو هم از واقعیت «وضع اضطراری» بی‌خبر نبوده است. روسو می‌نویسد: «اگر جمهوری در خطر بیفتد دیکتاتوری از نوع رومی که در خدمت مصالح عامه است می‌تواند قابل توجیه بشود. در این صورت دیکتاتوری نه تنها به حاکمیت ملّی صدمه‌ای نمی‌زند بلکه تنها راه حراست آن است». «رهائی میهن» برتنفیذ قدرت قوانین اولویت دارد.

هیتلر در کتاب **نبرد من**[1] می‌نویسد: «عبور دادن یک شتر از سوراخ یک سوزن آسان‌تر است تا کشف یک شخصیت بزرگ از طریق انتخابات». (البته این مطلب مانع از این نشد که ایشان انتخاب بشوند.) در این عبارت، هیتلر به یکی از دلایلی که معمولاً ضددموکرات‌ها به آن استناد می‌کنند متوسل شده است. این استدلال به این‌جا می‌انجامد که دموکراسی برخلاف ادعای بعضی دموکرات‌ها با حکومت برگزیدگان[2] مخالف نیست. برعکس، دموکراسی به عنوان وسیله مطمئنی ارائه شده که با آن می‌توان برگزیدگان را پیدا کرد و مناصب عالیه مملکتی را به آن‌ها سپرد. به‌نظر ارسطو، امر انتخابات مادام که بهترین آدم‌ها را برمی‌گزینند، کیفیت آریستوکراتیک دارد.[3] انتخاب در واقع یک نوع بهترگزینی (انتخاب اصلح) است و در زبان فرانسه کلمهٔ زبده و برگزیده و مصدر «انتخاب کردن» از یک ریشه‌اند. کار دموکراسی اصولاً متوقف براین بوده که هرگاه ملاحظه می‌کرده که امتیازات دیگر نتیجهٔ منطقی لیاقت افراد نیست سعی می‌کرده شایستگی و لیاقت را جانشین امتیازات بکند. فرض دموکراسی این بود که ظرفیت و استعداد را جانشین اتفاق و تصادف بکند (تصادف از جهت این که فرد در یک خانواده اشرافی به دنیا آمده باشد). بنابراین از لحاظ نظری دموکراسی را نمی‌توان به عنوان یک نظام مخالف برگزیدگان تلقی کرد. دموکراسی با برگزیدگان سرجنگ ندارد. با طرز نصب و انتصاب آن‌ها مخالف است. وانگهی، کدام رژیم است که در جست‌وجوی مردان دانا و مجرب برای کارگزاری دولت نباشد؟ علت این‌که دموکراسی بسیاری از اشخاص را شیفته خود کرده این هم هست که دموکراسی بهترین وسیله برای سازماندهی پدیده‌ای به‌نظر رسیده که به آن می‌توان «تردد نخبگان»[4] نام نهاد.

---

1. Mein Kampf
2. *élite*
3. *Politique*, IV, 1300 b4.
4. "circulation des elites"

تمام نویسندگانی که معتقدند دموکراسی «فضایل» بیشتری نسبت به سایر رژیم‌ها دارد (مثل ما نهایم و ماداریاگا، و دیگران) براین فکر تأکید دارند که یکی از لوازم درست کار کردنِ دموکراسیْ وجود مردان دانای مدیر و مدبّر است.

در ۱۸۵۳ توکویل می‌نویسد: «از نظر طرفداران دموکراسی موضوع این نیست که راهی پیداکنند تا مردم خودشان حکومت بکنند. مسئله این است که چگونه مردم را وادار کنند به این که شایسته‌ترین مردان را برای گرداندن امور خود برگزینند». لیپ‌ست[1] می‌گوید: «بارزترین عنصر دموکراسی و ارجمندترین عامل دموکراسی تربیت‌نخبگان سیاسی است». از نظر جووانّی سارتوری، «دموکراسی زمانی درست کار کرده که نخبگان و فرزانگان و برگزیدگان امور آن را تعهد کرده‌اند. وجود نخبگان در دموکراسی نه تنها نقص این نظام نیست بلکه یکی از نگهبانان اساسی آن به شمار می‌آید. یک جامعه دموکراتیک زمانی نیرومند می‌شود و حکمرانان آن زمانی به منزله یک حکومت مردم‌دوست کارِ خود را پیش می‌برند که اقلیت‌های مسئول و شایسته اعتمادْ زندگی خود را وقف این کار بکنند.»[2] سارتوری به استدلال خود، از این زاویه ادامه می‌دهد و می‌گوید دموکراسی را می‌توان به‌عنوان حکومت انتخابی چند نفر آدم تعریف کرد. در این نوع حکومت، قدرت متعلق به کسانی است که در مسابقه‌ای که میان اقلیت‌های رقیب برپا می‌شود شرکت می‌جویند و آرای اکثریت را به خود تخصیص می‌دهند.[3]

تمام این ملاحظات مانع از این نمی‌شود که علی‌الظاهر اصل اکثریت از اعتبار مطلق برخودار باشد. و این اعتبار ناشی از اهمیت و ارزش عدد است. و در همین جاست که این

---

1. Martin Lipset 2. G.Sartori, pp. cit., p. 66.

۳. در میان توده‌های کارگری ممالک دموکراتْ نهضت‌های مردمی‌یی وجود دارد که چون به نفس سعادت انسانی اعتقاد دارند حِصّه و نصیب خود را از این خوشبختی مطالبه می‌کنند. وظیفهٔ عناصر روشن‌بین و دانای محافل کارگری این است که توده‌های کارگر را راهنمائی کنند تا از مفهوم سعادت تصور عمیق‌تری پیدا کنند و به‌جای نیل به خوشبختی به ورطه ابتذال نیفتند. این راهنمایان دانا در میان توده‌های کارگر عناصری را دست‌چین و بسیج خواهند کرد تا کم‌کم با سبک‌های دیگری از زندگی آشنا بشوند و روزی برسد که شاید افراد یک ملت جوان و تربیت شده این شجاعت را پیدا کنند که از پیشانی ابنیه فخیم مملکت شعار «رفاه و آزادی» را پاک کنند و به جای آن بنویسند: «نظم و وظیفه». و در موضع دیگری فرانسوا پرو می‌نویسد: «از نظر ما مرد اصیل (آریستوکرات) کسی است که بتواند از منافع خود درگذرد. به این معنا اشراف در جهت مقابل مردم قرار ندارند و میان همین توده‌های مردم افرادی پیدا می‌شوند که خودشان نمی‌دانند اشرافی تمام عیار هستند و کسانی هم هستند که می‌دانند و بااین وصف در میان مردم هستند».

سؤال پیش می‌آید که آیا اصل اکثریت و مفهوم دموکراسی دو لفظ مترادف هستند؟ جواب این است که این نکته به هیچ‌وجه محرز نیست. مفهوم اساسی دموکراسی این نیست که اکثریت تصمیم بگیرد. بنیاد حقیقی مشروعیت و حقانیت دموکراسی در این است که مردم، خود فرمانروایان خود را برگزینند. به عبارت دیگر، این مردمند که حاکمیت دارند و نه تعداد اکثریت و اقلیت. قاعدهٔ اکثریت یک تکنیک (راهکار) است. شاید مثل ده‌جورِ دیگر که برای شناختن آرای مردم در دست است. اصولاً اکثریت مردم و ارادهٔ مردم را نمی‌توان امر واحدی شمرد. این دو مطلب از روی فرض یا از روی تجربهٔ علمی یکی به حساب می‌آیند. به‌همین دلیل است که روسو به تئوری «ارادهٔ عمومی» خود تا این درجه اهمیت می‌دهد و ژرژ بوردو در توجیه همین نکته می‌نویسد: «مفهوم عدد هیچ ربطی با ساختمان قضائی و سیاسی مفهوم مردم ندارد. متفکران قبل از انقلاب فرانسه پیوسته در فکر این بودند که یک نوع مفهوم «ارادهٔ مردم» اختراع کنند که صرفاً قانون خشک و خالی موردنظر اکثریت نباشد».[1]

از نظر مخالفان دموکراسی، قول به این که عدد یعنی اکثریت، که همان اراده مردم است، فکر لغوی است و نیز قول به این که حق با اکثریت است، فقط به صرف این که شمار ایشان، شمار اکثریت است، سخن بی‌معنائی است. اما این نوع انتقاد که از جهت صوری موجّه است، دوباره از مقصود اساسی خود دور می‌شود، زیرا غرض از اصل اکثریت اظهار یک «حقیقت» نیست. اصل اکثریت تنها خاصیتی که دارد این است که وسیله‌ای است برای این که آدم تصمیم بگیرد. و می‌دانیم که در سیاست، انتخاب انسان صرفاً به حقیقت و غیرحقیقت یعنی درست و نادرست محدود نمی‌شود. در سیاست آدم بین چندین امر ممکن یکی را انتخاب می‌کند. مفهوم اکثریت نه مقوم و نه مصدر یک حقیقت ریاضی است. خاصیت اکثریت این است که به ما می‌گوید چه چیزی از جهت سیاسی مناسب است تا آن را اختیار کنیم. برتران دو ژوونل به خوبی نشان داده است که به‌ندرت می‌توان اوصافی از قبیل «راستین» و «دروغین» را به مسائل سیاسی اطلاق کرد. از یک طرف، این مسائل اغلب نظرهائی را مطرح می‌کنند که متساویاً «مشروع» اما با یکدیگر یکسره ناسازگارند و از سوی دیگر راه‌حل‌هائی هست که قبل از هر چیز به هدف مورد نظر بستگی دارند. این هدف متغیر است و مآلاً مبتنی بر معیارها و ارزش‌هائی است که از نظر عقلی غیرقابل اثباتند.

بهترین دلیل براین که اکثریت متولی حقیقت نیست، همین حقّی است که برای اقلیت

1. G. Burdeau, op.cit., p. 27.

قائل می‌شوند. اگر حقیقت صرفاً در میان اهل اکثریت پیدا می‌شد، اقلیت باید خود راکنار می‌کشید و از میان می‌رفت و در این صورت اکثریتِ آرای جانشینْ اقلیت آرا می‌شد. این اشتباه را همیشه همه مرتکب شده‌اند، چه راستی‌ها، چه چپی‌ها. مگر سوسیالیست‌های فرانسه در ۱۹۸ نمی‌گفتند که رقبای آن‌ها از جهت حقوقی خطاکارند و در اشتباه، زیرا از جهت سیاسی در اقلیت قرار دارند.

حاکمیت مردم و کثرت‌گرائی

هر چند بعضی نویسندگان از عقیدهٔ اکثریتِ حاکم دفاع کرده‌اند (مثل بوردو) اما چنین به‌نظر می‌آید که امروزه این فکر توهمی بیش نیست، چرا که حکومت همیشه کارِ یک اقلیت است. اما مفاهیم حاکمیت، مرجعیت و اصل وکالت (نمایندگی مردم) چگونه در سطح اقلیت حاکم و اکثریت محکوم مطرح می‌شود؟ اساس مسئله همین است. از لحاظ نظری، دموکراسی جدید رژیمی است که به اکثریت حق می‌دهد تا درخصوص تعیین و انتصاب کارگزاران تصمیم بگیرد. همین اکثریت حق دارد بر اَعمال فرمانروایان خود نظارت کند. تصمیم و نظارت به وسیلهٔ رأی دادن عملی می‌شود. از سوی دیگر، یک قانون زمانی دموکراتیک است که «مبین ارادهٔ عمومی» باشد و یا لااقل همهٔ شهروندان با آن موافقت کرده باشند. بنابراین، کلیت قانون وجه معرف آن است، امّا همین کلیت و عمومیت دو نتیجه دارد که ظاهراً با ملاحظات مذکور تناقض پیدا می‌کند. اولین نتیجه این است که دموکراسی قابل تحقق نیست مگر به صورت مستقیم. شهروندی که به وکیل منتخب خود تفویض حق می‌کند یعنی حق موافقت یا مخالفت با قانون پیشنهادی را به آن نماینده می‌دهد، در واقع از خود سلب اختیار می‌کند. به عبارت دیگر، از آزادی خود استفاده می‌کند، برای این‌که آن آزادی را از خود بگیرد و به دیگری بدهد. نتیجهٔ دوم این است که لازمهٔ یک دموکراسی حقیقی نه تنها اخذ موافقت اکثریت بلکه جلب موافقت همه است. بنابراین، فقط اتفاق رأی همه شهروندان است که سبب می‌شود اختیار از احدی سلب نشود و آزادی هم محترم بماند. اشکالات و

ایرادات وارد بر این تئوری روشن است. در رژیم دموکراسیِ مبتنی بر انتخاب نماینده، اصل حاکمیت مردم چه می‌شود؟

سورل می‌گفت که «لازمهٔ برقراری دموکراسی موردنظر روسو، وجود جامعه‌ای است متشکل از انبوهی پیشه‌وران که خلقیات اهالی سویس را داشته باشند. آن هم سویسی‌های دهاتی زمان‌های قدیم» (سورل این مطلب را در جلسهٔ ۲۷ دسامبر ۱۹۰۶ انجمن فلسفه فرانسه ایراد کرده است). ایرادی که اغلب از روسو گرفته شده، این است که علاوه بر تصور مخصوصی که از انسان دارد، همشهریان خود را مطابق الگوی ساکنان شهر ژنو یعنی سخت‌گیر و منظم و مقرراتی خیال کرده و در همان شهر دیده است که تجمع و همکاری ارادی مردم چطور به نحو احسن تحقق‌پذیر شده است. اما روسو، همه‌اش عیب و نقص نیست. به نظر ما تصوری که روسو از جمع و جماعت و گروه مردم دارد به مراتب واقع‌بینانه‌تر است تا تصور منتسکیو.

روسو از آن‌جا که در تفکرات خود مدام به «کل» نظر دارد، یک لحظه تردید نمی‌کند در این‌که مردم را به شکل پیکری که از مجموع اعضا ساخته شده‌اند، تعریف بکند. روسو از قرارداد اجتماعی که صحبت می‌کند، می‌گوید: «این سند شرکت [یعنی قرارداد اجتماعی] منشأ و مبدأ تأسیس جماعتی می‌شود که معناً و جمعاً، از همان عدّه از اعضا تشکیل شده که مجلس شورا از همان تعداد رأی. به این دلیل است که این قرارداد اجتماعی در واقع سند وحدت و شخصیت مشترک و حیات و جنب‌وجوش و اراده آن جماعت است.[1] قرن هجدهم اروپا قرن متفکران خوش‌بین است. اما روسو به درستی دریافته است که ارادهٔ عمومی پیش هر ملتی خصوصیات ویژه خود را دارد و ملل و نحل با یکدیگر متفاوتند، و بالاخره روسو تناقضی راکه ناشی از دوگانگی وجود آدم یعنی جنبه انسان و جنبه شهروند اوست به وضوح می‌بیند. قرارداد اجتماعی انسان را از «اصل طبیعی خود دور می‌کند» و وی را به شهروند مبدل می‌سازد، اما اتحاد و اتفاق انسان‌ها راکاملاً تأمین نمی‌کند. حدود آزادی و اختیارات یک شهروند در جائی تمام می‌شود که مال دیگران شروع می‌شود: یک شهروند از این مرز که بگذرد دوباره به «وضع طبیعی» بدوی خود برمی‌گردد. روسو در مقام مخالفت با مسیحیت می‌گوید، «دین مسیحی بیشتر مبشّر انسان‌دوستی است تا میهن‌دوستی. و بیشتر قائل به پروردن یک انسان است تا یک شهروند. روسو می‌کوشد تا این دوگانگی را از میان بردارد و به

1. Rousseau, *Le contra social*, I,6.

این دلیل در کتاب ***ملاحظات دربارهٔ دولت لهستان*** که باکتاب ***قرارداد اجتماعی*** بیست سال فاصلهٔ زمانی دارد، از آشتی دادن وطن‌پرستی و انسان‌دوستی دست برمی‌دارد و پیشنهاد می‌کند که شهروندان را صرفاً برمبنای وطن‌پرستی تربیت کنند و چنین نتیجه می‌گیرد که باید با الهام گرفتن از یونان و روم باستان یک دین ملّی تأسیس کرد.[۱]

چنان‌که می‌دانیم، لاک و منتسکیو قائل به اصل تفکیک قوا بودند اما به نظر آن‌ها اصل تفکیک منافی تفویض حاکمیت از طرف مردم به این قوا نیست. نظریه تفکیک قوا ناشی از اصول متعارف مشرب لیبرال است اما، در عین حال، این نظریه برای بورژوآزی این فایده را در بردارد که به نحوی همین حاکمیت مردم را که نمی‌تواند فوراً تحت نظارت کلّی خود درآورد، دچار تفرقه می‌کند. بنابراین، در عمل حاکمیت مردم به ندرت اجرا می‌شود. قوهٔقضائیه هیچ‌وقت از سایر قوا جدا نبوده و هیچ‌وقت به صورت قدرت حقیقی سیاسی درنیامده است. جدائی بین قوه مقننه و قوه اجرائیه اغلب صوری بوده است. امروزه به تدریج قاعدهٔ کلی به این صورت درمی‌آید که قوای سه‌گانه از حالت تفکیک خارج و با یکدیگر جمع شوند و قوه اجرائیه را تقویت کنند. در ممالکی که به شیوهٔ دموکراسی لیبرال اداره می‌شوند فرض بر این است که پارلمان بیانگر اراده حاکم [یعنی حاکمیت مردم] است. امّا تقریباً در همه‌جا می‌بینیم که امتیازات این پارلمان‌ها چه از جهت حقوقی و چه از جهت عملی رو به تنزل دارند. تمام رژیم‌های غربی به طرف افزایش قدرت رئیس حکومت[۲] تحول پیدا کرده‌اند. ماحصل کلام آن که حکومت‌های غربی به سوی یک نوع رژیم به ظاهر جمهوری امّا در باطن سخت مقتدر قدم برمی‌دارند.

برخلاف وضع امروز، روسو هرگونه نظام مبتنی بر انتخاب نماینده را رد می‌کند و می‌گوید مردم هیچ‌گونه قراردادی با حاکم نبسته‌اند: روابط حاکم و محکوم منحصراً ناشی از قانون است. پادشاه چیزی جز اجراکنندهٔ منویات مردم نیست و مردم مالک منحصربه‌فرد قوه مقننه‌اند. قوهٔ مقننه نماینده ارادهٔ عمومی نیست. قوه مقننه ابزار دست ارادهٔ عمومی است. مردم به‌وسیلهٔ قوه مقننه حکومت می‌کنند. کارگزاران دولت انتخاب می‌شوند اما نمایندهٔ

---

۱. *این را هم بگوئیم که روسو قائل به حکومت نخبگان است و در ستایش «نوابغ بلندپایه» (در دیباچه کتاب نارسیس) و مردان بزرگ مطالبی نوشته است. از نظر روسو افراد تکامل پذیرند، ولی برای ملت‌ها یا مردم «تکامل‌پذیری» معطوف به انحطاط است.

2. Prèsidentialisme

موکلینِ خود نیستند. مردم قدرت خود را تفویض می‌کنند اما هیچ‌گاه از حقّ حاکمیت خود سلب مالکیت نمی‌کنند. استدلالی که روسو می‌کند به اندازهٔ کافی منطقی است. یعنی اگر مردم به نمایندگان خود تفویض قدرت بکنند نمایندگان صاحب قدرت خواهند شد و در این صورت حاکمیت مردم دیگر وجود نخواهد داشت. بنابراین، به نظر روسو حاکمیت ملّی تجزیه‌ناپذیر و غیرمنقول است. هرگونه تفویض قدرت به نمایندگان در حکم سلب اختیار از مردم است.[1]

در دموکراسی مبتنی بر نمایندگی، وکلا از طریق انتخابات مشروعیت پیدا می‌کنند تا ارادهٔ مردم را به عمل دولت تبدیل کنند. امروزه این نوع رژیم سیاسی متداول‌ترین طرز کشورداری در غرب است و این‌طور به نظر می‌آید که هرگونه دموکراسی «حقیقی» بر پایهٔ انتخاب وکیل قرار یافته است. با این وصف، مفاهیم دموکراسی و انتخاب وکیل دو مفهوم کاملاً مترادف نیستند. روش انتخاب نماینده دیرزمانی قبل از پیدایش دموکراسی‌های جدید ظاهر و متداول شده است و در اصلْ امرِ انتخاب نماینده امری کاملاً متمایز از دموکراسی و حتی در جهت مخالف آن بوده است. هابز و لاک اولین کسانی بودند که مبادی نظری انتخاب وکیل را پی‌ریزی کردند. از نظر هر دوِ این فلاسفه، مردم به‌وسیله یک قرارداد اجتماعی، حق حاکمیت خود را به یک پادشاه یا عده‌ای فرمانروا تفویض می‌کنند.

از نظر هابز تفویض قدرتْ تام است. یعنی پادشاه حاکمیت مطلقه پیدا می‌کند. به نظر هابز از آن‌جاکه اگر انسان را به حال خود رها بکنند موجود شروری می‌شود و شر به پا می‌کند (وضع طبیعی جامعه هم هرج و مرج است) بهترین استفاده‌ای که انسان می‌تواند از قدرت خود بکند این است که این قدرت را به یک سلطان بسپارد تا آن پادشاه انسان را از شرّی که در وجود خودِ انسان نهفته است محفوظ بدارد. به این ترتیب، قرارداد اجتماعی، شهروندان را در مقابل ظلم و خودکامگی که لازمهٔ «هرج و مرج جامعهٔ طبیعی» است محافظت می‌کند. اما علاوه بر آنچه گفته شد، هابز قائل به اصالت فرد هم هست و مردم در نظر او چیزی جز

۱. مطابق نظر روسو، مردم قوه مقننه را برای خود نگه می‌دارند و قدرت اجرائیه را به حاکم می‌دهند. از نظر روسو «دولت دموکراتیک» یک نظام آرمانی است که در آن مردمْ صاحب قدرت مجریه هم هستند. امّا تحقق این نظر مستلزم این است که مردم فضایل اخلاقی بسیار داشته باشند. به همین دلیل می‌نویسد: «اگر مردم خدا بودند (یعنی تجسم کلیه فضایل بودند) می‌توانستند به طرزی دموکراتیک امور خود را اداره کنند. اما حکومتی به این اندازه آراسته به کمالات، سزاوار آدم‌ها نیست.» این‌گونه نوشته‌های روسو را اغلب به غلط تفسیر کرده‌اند و گفته‌اند که او مخالف هرگونه دموکراسی بوده است.

مجموعه‌ای از افراد نیستند و «اراده‌های فردی را نمی‌توان با یکدیگر التیام داد». لاک که فلسفه‌اش لیبرال (و به همین دلیل خوش‌بینانه‌تر است)، می‌گوید که افراد نباید حاکمیت خود را به دیگری تفویض کنند. مگر این‌که در مقابل برای تأمین آزادی‌های فردی تضمین بگیرند. در این صورت، حاکمیت به قوای سه‌گانه تفویض می‌شود و فرض بر این است که این قوای سه‌گانه یکدیگر را متقابلاً محدود می‌کنند و نظریهٔ کلاسیک انفصال قوا همین است. با این وصف و در هر دو صورت، حاکمیت مردم وجود ندارد و راه درازی تا دموکراسی در پیش است.

چنان‌که دیدیم، دو تصور بسیار متفاوت از امر «انتخاب نماینده» وجود دارد. در روش اوّل که به طرز تفکر روسو بسیار نزدیک است، نمایندهٔ مردم حکم کارگزار مردم را دارد. ارادهٔ سیاسی همیشه همان ارادهٔ انتخاب‌کننده است. نماینده، یک نفر «مباشر» است که به موجب وکالت‌نامه‌ای که در دست دارد، ارادهٔ موکل خود را اظهار می‌کند. در روش دوم که ذاتاً بیشتر لیبرال است، وکیل تجسّم موکل است، یعنی ارادهٔ سیاسی موکل کاملاً به وکیل منتقل می‌شود. اما وکیل برای این انتخاب نشده که ارادهٔ موکل را بیان کند. وکیل از طریق انتخاب شدن برای مشروعیت خود مجوّز به‌دست می‌آورد. و برمبنای این مشروعیت شخصاً تصمیم می‌گیرد و عمل می‌کند. در مورد اول، فرض بر این است که وکیل آنچه را موکل می‌خواهد انجام می‌دهد. در مورد دوم، موکل با رأی خود به وکیل اجازه می‌دهد که هرچه خود صلاح می‌بیند، بکند.

وکالت از نوع دوم که در دموکراسی‌های غربی رواج دارد، واضح است که به حاکمیت ملّی صدمه می‌زند. چون از یک طرف این طرز انتخاب نماینده منجر به تشکیل یک گروه جدید ولی معدود فرمانروا (اُلیگارشی)[1] می‌شود که می‌توان از آن با عنوان «طبقه سیاسی» یاد کرد. در این طرز انتخاب، موضوع «قدرت مردم» کم‌وبیش مبدّل به امری موهوم می‌شود. از سوی دیگر، انتخاب‌کننده چون با رأی خود کل ارادهٔ سیاسی خود را به نمایندهٔ خود تفویض کرده، دولت مجوز پیدا می‌کند برای این‌که به انتخاب‌کننده بگوید برگزیدهٔ شما در معرکه حضور دارد. و به این ترتیب، کلیه حقوق سیاسی او را در زمینهٔ فعالیت حرفه‌ای شخصی و انجمن‌های ایالتی و ولایتی و غیرذلک از وی سلب کند. همهٔ دموکراسی‌های مبتنی بر

۱. oligarchie: در رژیم یا حکومت اُلیگارشی فقط گروه کوچکی از مردم (oligoi) زمامِ حکومت را در دست دارند.

انتخاب نماینده این خطر را دارند که به «دموکراسی نمایندگان» منتهی می‌شوند. یعنی در این نوع دموکراسی مرکز ثقل قدرت، بیشتر در نمایندگان مردم قرار می‌گیرد تا در خود مردم که این نمایندگان را برگزیده‌اند. چنان‌که سابقاً گفتیم رژیم‌های دموکراسی جدید رژیم‌هائی هستند که در آن‌ها واسطه‌ها حکومت می‌کنند. پل ون می‌نویسد: «دموکراسی غیرمستقیم کشورهای جدید غربی وسیله‌ای است برای این‌که سیاستمداران حرفه‌ای قدرت خود را روی مردم، که حالت انفعالی و پذیرنده دارند، اعمال کنند.»[1]

با تمام این اوصاف، در نظام سیاسی فرانسه مفهوم جدیدی پیدا شده که نه در آثار لاک سابقه داشته و نه در نوشته‌های منتسکیو و نه در کتاب روسو. این مفهوم جدید و بسیار شایان توجه، مفهوم حاکمیت ملی است. ما دهٔ سوم اعلامیه حقوق بشر ۱۷۸۹ صراحت دارد به این که: «اصل حاکمیت کلاً در ملت مقرر است. هیچ گروه و فردی مجاز به تنفیذ قدرت نیست مگر این‌که قدرت منبعث از حاکمیت ملی باشد». مفهوم این ماده قانون این است که ارادهٔ مردم مستقر در ملت است. و ملت در حکم واحدی است که به هیچ وجه قابل تبدیل به حاصل جمع افراد تشکیل‌دهندهٔ آن نیست. به این طریق لفظ ملت واجد همان خصوصیاتی می‌شود که لفظ مردم در آثار روسو داشته است. تبدیل لفظ مردم به ملت با تحولات تاریخی فرانسه سازگاری دارد. زیرا تاریخ فرانسه در درجهٔ اول تاریخ یک دولت ملی و یک ملت ـ دولت[2] است. این مفهوم با روح دموکراسی تناقضی ندارد، علی‌الخصوص که لفظ ملت به معنای امروزی آن همزمان با انقلاب کبیر فرانسه ظاهر می‌شود. پس در نظام سیاسی فرانسه کار «نمایندگان» مردم آن‌قدرها هم صرفاً به بیان ارادهٔ انتخاب‌کنندگان منحصر نمی‌شود. در فرانسه، نمایندگان، اشخاصی هستند که انتخاب‌کنندگان، این قدرت را به آنها تفویض می‌کنند که به جای ملت اراده کنند، یعنی به نام او تصمیم بگیرند. این طرز کار نه حاکمیت مردم به معنای متعارف کلمه است و نه دموکراسی مبتنی بر انتخاب نماینده که خاص رژیم‌های لیبرال است. حاکمیت متقرر در ملت است و به این ترتیب استقلال ملت شرط لازم برای درست عمل کردن جامعه می‌شود. خود دولت هم حاکمیت دارد به این علت که ملت را متجسم می‌کند و باز به همین ترتیب مفهوم و نظریه دولت «بین‌المللی» و یا دولت ماورای ملی که احتمالاً متشکل از یک «هیئت مذاکره کننده» خواهد بود اصلاً از میان می‌رود

---

1. P.Veyne, *Les Grecs ont-ils connu la dèmocratie*?, art. cit., 22.
2. État-nation

و نظریه مصلحت دولت فی حد ذاته توجیه می‌شود.[۱]

در این‌جا دو مسئله خاص را باید تجزیه و تحلیل کرد. مسئله اول این است که امکان دارد مفهوم ارادهٔ عموم بتواند منشأ عنف و زورگویی واقع بشود. مسئله دوم که از اولی ناشی می‌شود این است که مفاهیم اکثریت و اقلیت و اتفاق آرا را چگونه باید تعبیر کرد؟ اصل قضیه تنوع و تکثر[۲] افکار و آرا و احزاب همین است.

تاریخ نشان می‌دهد که همیشه امکان این هست که اصل ارادهٔ عمومی به خودکامگی و استبداد منجر شود. از میان متفکران، خصوصاً سورل متذکر شده است که در گفتهٔ روسو دائر بر این که «ارادهٔ عمومی همیشه در صراط مستقیم حرکت می‌کند» باید شک کرد و نسبت به نتیجهٔ آن بدگمان بود. توکویل هم می‌گوید: «ارادهٔ ملی از آن کلماتی است که مفسده‌جویان و دسیسه‌کاران و مستبدان هر دوره‌ای از آن سوءِاستفاده‌ها کرده‌اند». ارسطو هم در زمان خود شاهد بوده است که چگونه خود مردم، علی‌رغم آن‌که از مجموعه افراد تشکیل شده‌اند قادرند «به یک وجود واحد و یک حکمران مستبد تبدیل بشوند. هرودت به نقل از مباحثه مگابیز [که در تاریخ روابط باستان ایران و یونان مشهور است] می‌نویسد:[۳] «مگابیز خطر بروز خودکامگی مردم را دلیل تأیید حکومت معدودی فرمانروا (اُلیگارشی) می‌شمارد و می‌گوید «چیزی بی‌معنی‌تر و گستاخانه‌تر از ریاست یک جماعت زیان‌کارِ آسیب‌رسان وجود ندارد». آدم اگر بخواهد از شرّ خودبینی و تفرعن یک حاکم ستمگر بگریزد گرفتار ظلم زنجیر گسیخته می‌شود. آیا چیزی غیرقابل‌تحمل‌تر از این امر وجود دارد؟» حقیقت این است که دولت‌های مستبدی با رأی مردم سر کار آمده‌اند و دیکتاتورهائی پیدا شده‌اند که از راه انتخابات دموکراتیک برگزیده شده‌اند. حتی گاه انتخاب این دیکتاتورها نیز با اتفاق آرا صورت پذیرفته است.

---

۱. در کتابی که ذیلاً نامش آمده و از مقولهٔ کتب کلاسیک در این زمینه است، مؤلف می‌نویسد: «اصل مصلحت دولت به سیاست‌مدار حکم می‌کند که برای برقرار ماندن سلامت و قدرت دولت هر آنچه لازم است، انجام دهد. دولت در حکم یک ساختمان است که تمام مبادی و عناصر آن با یکدیگر قویاً مربوطند و اقتدار تام آن منوط به این است که مجاز باشد به هر طریقی که شده به بسط و توسعه خود ادامه بدهد». Friedrich Meinecke, *Die idee der staatsraison*, 1924.

2. pluralisme

۳. Mégabyse : مگابیز از اشراف پارس بود (تولدش در حوالی ۵۱۵ و مرگش در ۴۴۰ قبل از مسیح اتفاق افتاد) مگابیز در زمان اردشیر هخامنشی نیروی دریائی و لشکریان آتن را که به کمک شورشیان مصر آمده بودند درهم شکست (تقریباً در ۴۵۶-۴۵۴ قبل از مسیح). ـ م.

به‌موجب قاعدهٔ اکثریت، «ارادهٔ عمومی، عبارت است از عقیدهٔ نصف کسانی که رأی داده‌اند به‌اضافه یک». واضح است که این تعریف چندان هم راضی‌کننده نیست و در صفحات قبل نظر خود را دربارهٔ آن گفتیم. وضعیت معکوس این حالت موقعی پیش می‌آید که اراده به حد اتفاق آرا برسد و در این موقع است که اراده ملی عمق پیدا می‌کند و خصوصاً به قول ژول مونرو، این اراده زمانی پرمعنا می‌شود که «بنا به مقتضیات و مضایقی که این مقتضیات را به وجود می‌آورند اتحادنظر مردم طنین‌انداز شود.»[1] اما با تمام این اوصاف حتی اتفاق‌آرای مردم هم به تنهائی ضمانت اجرائی ندارد. امر موقتی بودن اکثریت‌های سیاسی نیز موضوع دیگری است که قابل تأمل است. اگر رأی اکثریت بیان‌کنندهٔ ارادهٔ مردم باشد، آیا حقیقتاً می‌توان گفت که چنین اراده‌ای بدون آن‌که دچار تناقض بشود تحول پیدا کند. جواب این سؤال آن‌قدرها هم واضح نیست. تصمیم اکثریت می‌تواند بالمآل متضمن تناقض باشد و این خصوصیت را دانشمند فرانسوی کندرسه[2] به اثبات رسانده و نیز اقتصاددانی به اسم کنت‌جی. اَرو آن را دوباره فرمول‌بندی کرده است.[3]

فرض کنید از مردم بخواهیم که در مورد سه مسئله سیاسی مختلف نظر خود را بگویند و آن سه مسئله را به ترتیب ارجحیت ردیف کنند. اگر آرای سه نفر از رأی‌دهندگان را بررسی کنیم خواهیم دید که طبق این آرا قضیه اول به انتخاب دوم ترجیح داده شده، انتخاب دوم به قضیه سوم و سوم به نوبه خود به قضیهٔ اول.[4]

---

1. Jules Monnerot, *Sociologie de la révolutiom*, Fayard, 1969, P. 538.

2. Condorcet, *Essai sur l' application de l' analyse a la probabilite des decisions rendues a la majorite des voix,* 1758.

3. Kenneth J. Arrow, *Social Choice and Individual Values*, Wiley, New York, 1951.

۴. مثلاً فرض کنید برای مسئله‌ای سه راه‌حل الف، ب، پ وجود دارد و همهٔ شهروندان این راه‌حل‌ها را به ترتیب ارجحیت ردیف کرده‌اند. حال فرض کنید رأی سه شهروند مختلف به قرار زیر باشد:

شهروند اول	شهروند دوم	شهروند سوم
الف	ب	پ
ب	پ	الف
پ	الف	ب

حال اگر این رای‌ها را دوبه‌دو با یکدیگر مقایسه کنیم، خواهیم دید که در آرای این سه شهروند الف به ب ترجیح داده شد، ب به پ و پ نیز به‌نوبهٔ خود به الف.

اَرو (Arrow) نشان داده است که این‌گونه عدم تجانس و بی‌پایگی آرا از خصوصیات همهٔ رأی‌گیری‌ها است، و در نتیجه یکی از ویژگی‌های اصلی قاعده اکثریت.

اما آیا می‌توان ارادهٔ بخشی از مردم را ـ ولو این بخش متضمن اکثریت مردم باشد ـ به‌منزلهٔ ارادهٔ عمومی مردم تلقی کرد؟ آیا میان وحدتی که لازمهٔ ارادهٔ عمومی است از یک طرف و تنوعی که معلول اختلاف عقاید میان «مردم» است از طرف دیگر، یک تعارض حل‌نشدنی وجود ندارد؟ اساس قضیه در این‌جا این است که شعور سیاسی مردم همگن و متجانس نیست و حتی در چارچوب یک نظام ارزشی واحد نیز تفاوت‌های موجود بین انسان‌ها از طریق اظهارنظرهای متفاوت ظاهر می‌گردد.

در ۴۱۱ قبل از مسیح، در آتن، مجلس مردم با روش بسیار دموکراتیک به انحلال روش دموکراسی رأی داد. پاسخ به این سؤال که آیا این نوع تصمیم موافق دموکراسی است یا خیر، آن‌قدرها هم ساده و خالی از سرگشتگی نیست. اگر اکثریت به دیکتاتوری حکومت ستمگر نیز رأی بدهد باز هم همین قضیه تکرار خواهد شد. و نیز همین طور خواهد بود اگر هربار پرجمعیت‌ترین طبقه مردم به اشخاصی رأی بدهند که بسیاری از مردان دموکرات سرشناس با انتخاب آنان موافق نباشند. فراموش نباید کرد که سقراط را هم به روش دموکراتیک یعنی با مراجعه به آرای مردم محکوم کردند. در فرانسه، در حال حاضر محتمل است که اگر به آرای مردم مراجعه بشود نتیجه رفراندوم این خواهد بود که مجازات اعدام دوباره برقرار گردد و مقررات بسیار سختی درخصوص مهاجرت کارگران خارجی به فرانسه وضع شود و احتمالاً به همین دلیل است که مسئولان امور از مراجعه به آرای مردم در این زمینه‌ها پرهیز می‌کنند. مسئله‌ای که مطرح می‌شود این است که معیار قضاوت چه باید باشد؟ و برمبنای کدام اصل می‌توان در خصوص «درست بودن» یا «نادرست بودن» قضاوت اکثریت حکم کرد؟

جوابی که معمولاً به این سؤال داده می‌شود این است که بعضی «ارزش‌های اخلاقی» وجود دارد که تصمیم‌های سیاسی باید با آن‌ها مطابق باشد و تعارض پیدا نکند. این جواب به هیچ‌وجه قانع‌کننده نیست. چگونه می‌توان از یک طرف حاکمیت مردم را اعلام کرد و از طرف دیگر برخلاف ارادهٔ عمومی به مرجعی استناد کرد که متفاوت از آن رغبت عامه باشد؟ یا مردم حاکمیت دارند و در این صورت مظاهر ارادهٔ مردم را نمی‌توان محکوم کرد. یا این‌که همین ارادهٔ مردم خود مقید به قیدی است نیرومندتر از خود. در چنین صورتی دیگر نمی‌توان گفت که مردم حاکمیت دارند. (در این‌جا غرض از قید نیرومند، قید اخلاق است.) به هر تقدیر، نتیجهٔ چنین استدلالی این است که سیاست به اخلاقیات وابسته است و دیگر به

عنوان یک مقولهٔ مستقل که کیفیت خاص خود را دارد و از امکانات خاص خود برای تنفیذ قدرت برخوردار است تلقی نمی‌گردد. نویسندگانی که این طرز برخورد با سیاست را غیرقابل قبول می‌پندارند و دلایلی هم برای خود دارند بسیارند.[1] اما واضح است که خود اعتبار «ارزش‌های اخلاقی» یی که این‌گونه نویسندگان معمولاً به آن استناد می‌کنند، می‌تواند محل چون و چرا واقع شود، به‌خصوص اگر توجه داشته باشیم که نظام‌های اخلاقی متعدد و متنوعند و الزاماً با یکدیگر سازگار نیستند، و اگر مفاهیم مطلق را در مورد انسانی وارد کنیم کار کاملاً لغوی کرده‌ایم،[2] و معقول‌ترین رویّه این است که بگوییم سیاست «غیراخلاقی» نیست، بلکه از اصول اخلاقی مخصوصی پیروی می‌کند.

جواب دیگری که در محافل لیبرال متداول است و مقصود از آن پیش‌گیری از «خودکامگی حکومت مردم» است این است که بنا را بر اجرا و مراعات قانون بگذارند. این جواب مربوط می‌شود به یک نوع برداشت مدیرعامل‌وار[3] از دموکراسی. پایهٔ این طرز تفکر این است که مادام که چرخ‌های سازوکار (مکانیسم) نهادها و تشکیلات و قوهٔ قانون‌گذاری بچرخد و این نهادها درست کار کنند مسئولان امور می‌توانند با هر وضع و موقعیتی مواجه شوند و تمام مشکلات را حل کنند. ایروینگ کریستول می‌نویسد، «فکر اصلی که مبنای تصور مدیرعاملانه دموکراسی را تشکیل می‌دهد این استکه دموکراسی آن چنان نظام سیاسی‌یی است که تعریف آن چیزی جز تعریف مجموعهٔ سازوکارهای تشکیل‌دهندهٔ آن نیست. دموکراسی مجموعه قواعد و آیین‌هائی است که از طریق آن‌ها قاعدهٔ اکثریت و حقوق اقلیت با هم سازگار می‌شوند و میان آن‌ها یک وضع تعادل به‌وجود می‌آید. اگر هم از این قواعد و آیین‌ها پیروی کنند دموکراسی سرپا خواهد ماند».[4] اما این‌گونه توجه زائد از اندازه به فضایل قانون مشکلات جدیدی را باعث می‌شود.[5] زیرا یک قانونْ خیلی خوب می‌تواند قانون

---

1. Julien Freund, *L'essence du politique*, sirey, 1979.

۲. تجربهٔ تاریخی ثابت کرده است که «سیاست‌های اخلاقی» علی‌القاعده منجر به اشتباه‌های غم‌انگیز و نتایج نکبت‌بار شده است. و در این زمینه بیش از سایر موارد نیت پاک نتیجهٔ ناپاک بار می‌آورد و فرنگی‌ها گویند زمین جهنم را از نیّت خیرِ ساکنانِ آن فرش کرده‌اند!

3. *managerial conception*

4. Irving Kristol, *Reflections of Neoconservative*, Basic Books, New York, 1983, P.50

۵. این که حکومت مبتنی بر «خودکامگی مردم» به معنای دقیق کلمه از لحاظ لیبرال‌ها چگونه قابل توجیه است، خودش جای چون‌وچرا دارد. اگر آن‌طور که لیبرال‌ها می‌گویند جوامع از افراد معقولی، تشکیل شده ←

باشد، اما حقانیت یا مشروعیت نداشته باشد. قدرت غیرشخصی قانون می‌تواند به اندازهٔ قدرت یک حاکم مستبد ستمگرانه باشد. به‌خصوص که یک قانون بیش از یک حاکم می‌تواند دوام داشته باشد. علاوه براین، برخلاف آنچه لیبرال‌ها می‌گویند، حق مقدّم بر سیاست نیست، بلکه این ارادهٔ سیاسی است که حق را به‌وجود می‌آورد.[۱]

از سوی دیگر، روح و مادهٔ دموکراسی مفاهیمی هستند که با یکدیگر اختلاف دارند و خلافی که میان آن‌ها موجود است آدم را دچار شک می‌کند. مثلاً آیا می‌توان برای دستیابی به هدف‌های عالی «دموکراتیک» وسائلی به‌کار برد که دموکراتیک نباشند؟ این موضوع که از قدیم‌الایام محلّ مباحثه و مذاکره بوده همان مسئله مشروعیت وسائل مورد استفاده در مقابل هدف‌های مطلوب است و در واقع برمی‌گردد به مسئله تأمل درخصوص حدود مفهوم «قانونیت». در طول تاریخ، خود دموکرات‌ها هم پیوسته چنین استدلال کرده‌اند که برای رسیدن به هدف، توسل به هر وسیله‌ای مجاز و موجّه است. برای این‌که دموکراسی را جانشین دیکتاتوری بکنند واضح است که توسل به وسائل قانونی مؤثر نخواهد بود. برخلاف دموکراسی یونان که معلول و نتیجه هیچ انقلابی نبوده و تنها حاصل تحول بطئی نهادهای سیاسی بوده است تمام رژیم‌های قانونی فرانسه از ۱۷۸۹ به بعد در دنبال خشونت و از هم‌گسیختگی و یا حرکت‌های «غیرقانونی» تأسیس شده‌اند. در پرتغال برقراری دموکراسی نتیجهٔ کودتای نظامی‌ها بود. این قاعده یک قاعده کلّی است. دموکراسی‌ها پس از استقرار می‌توانند از راه مراجعه به آرای عمومی برای خود مشروعیت کسب کنند. مراجعه به آرای عمومی مستلزم موافقت قبلی مردم است. اما نفس عمل مراجعه به آرای عمومی هم می‌تواند این حس موافقت را در مردم برانگیزد. به هر تقدیر این شکل موافقت «مسبوق بماسبق» را نمی‌توان معمولاً ضد دموکراتیک تلقی کرد. ریشهٔ این طرز فکر راکه یک قانون

← باشد که دنبال منافع خود هستند و رژیم استبدادی با این سودجوئی تضاد دارد، پس فرض یک رژیم خودکامه که مطلوب همه باشد و همه در اِعمال آن شرکت کنند (یا به هر صورت شمار زیادی از آدم‌ها) منع عقلی پیدا می‌کند.

۱. دلیلش این است که وقتی به‌طور ناگهانی یک وضعیت دشوار پیش می‌آید، با هیچ‌یک از قوانین موجود نمی‌توان آن مشکل را رفع کرد، حتی اگر قوانین یا نظام حقوقی جدیدی هم به‌منظور حل صوری مشکل وضع گردد. این نظام‌های جدید یعنی قوانین و حقوق جدید فی‌الواقع منبعث از یک سلسله تصمیم‌گیری‌های سیاسی بوده‌اند. نگاه کنید به:

Julien Freund, in "Magazine-Hebdo", 9 nov. 1984.

دموکراتیک است، به این علت که با آیین‌های دموکراسی مطابقت دارد یا به این دلیل که با روح «دموکراسی» سازگار است باید در یونان باستان جست‌وجو کرد. زیرا اعتقاد بر این جاری بود که قوانین نوشته (قوانین موضوعه) منعکس‌کنندهٔ قدرت مردمند (دموس) و قوانین نانوشته (نوموس) بیشتر مبیّن قاعده و ضابطه.[۱] به هرترتیب، هستند کسانی که به استناد وجود این نوع قوانین نامکتوب در یونان، زیاده‌روی در اعتقاد به قوانین موضوعه[۲] را به باد انتقاد می‌گیرند و می‌گویند هر قانونیتی الزاماً واجد حقانیت نیست.[۳]

و بالاخره این را هم بگوئیم که این نوع مسئله، تنها در مواقعی که نیروهای دموکراسی با دیکتاتوری‌های از نوع متعارف مواجه می‌شوند، به‌وجود نمی‌آید بلکه به طرز ظریف‌تری هم مطرح می‌شود و آن در مواقعی است که دموکراسی باید در مقابل یک شورش حقیقتاً مردمی قرار بگیرد. نمونه‌های رایج این وضعیت، نهضت‌های استعمارزدائی و مطالبات برخی اقلیت‌هاست. اغلب نهضت‌های آزادی‌بخش ملّی که حقانیت آن‌ها بعداً به رسمیت شناخته شد، با رژیم‌هائی نبرد کردند که دموکراتیک بودند. در گذشته، جبهه نجات ملّی الجزایر از این دسته بود و در روزگار ما جنبش آزادی‌بخش ایرلند شمالی (ایرا) از این دسته است. در اکتبر ۱۹۸۴ دولت اسپانیا از دولت سوسیالیستی فرانسه درخواست کرد که تروریست‌های باسک راکه در فرانسه پنهان شده‌اند تحویل مقامات اسپانیائی بدهد. دولت فرانسه در توجیه عمل خود چنین دلیل می‌آورد که اقدامات این تروریست‌ها بر ضد شخصیت‌های دولتی است که دموکراسی را رعایت می‌کنند و در نتیجه این‌گونه اقدامات فاقد مشروعیت است. این طرز استدلال آدم را به فکر وامی‌دارد، زیرا استدلال مقامات فرانسه می‌توانست این هم باشد که رژیم اسپانیا شاید آن‌قدرها مطابقت تام با اصول دموکراسی ندارد.

به هر ترتیب، این‌طور به نظر می‌رسد که از هر زاویه‌ای که به قضیه نگاه کنیم بـه یک نتیجه واحد می‌رسیم و آن نتیجه این است که نمی‌توانیم از یک طرف بگوئیم: مردم مالک قدرت و صاحب کارند و از طرف دیگر این اختیار راکه مردم بتوانند چنین قدرتی را مطابق میل خود به‌کار ببرند از آن‌ها سلب کنیم.

از سوی دیگر، مفهوم حاکمیت مردم ـ لااقل در اساس ـ متضمن قاعدهٔ اتفاق آرا است و

---

۱. ناموس در فارسی به معنای قانون و از لغات دخیل است. ناموس طبیعت. م.

2. Positivisme juridique

۳. یعنی صرفِ مکتوب بودن یک نظام قانونی مشروعیتی به آن نظام نمی‌دهد. ـ م.

بدیهی است که دستیابی به اتفاق آرا امری نامکن است. و این‌جاست که معنا و حوزه مفهوم اکثریت مطرح می‌گردد و خیلی زود آدم به این فکر می‌افتد که می‌توان مفهوم اکثریت را به عنوان یک عقیدهٔ جزمی و یا یک تکنیک تلقی کرد. در صورت اول، «اکثریت» جانشین اتفاق‌آرا می‌شود. در صورت دوم «اکثریت» در حکم یک راه‌حل است.

چنان‌که می‌بینیم، این مفهوم اکثریت می‌تواند خطراتی در برداشته باشد. یعنی این‌که چون اکثریت متولّی حقیقت است و چون اکثریت حقیقت مطلق را می‌گوید، پس کسی که موافق آرای عمومی انتخاب می‌شود تجسّم حقیقت است و هرگونه عرض اندامی در مقابل ارادهٔ او مغایر و مخالف دموکراسی است. «رئیس یک چنین اکثریتی غیرقابل انفصال است، زیرا ملتی که او را به ریاست انتخاب کرده نمی‌تواند حرف خود را تکذیب کند. علاوه بر همه این‌ها، اکثریت از خطاکاری مبرّا است، معقول است، و لازم است که مخالفان دولت به نام حاکمیت مردم نابود بشوند، زیرا برگزیدهٔ مردم برمبنای حقّی عمل می‌کند که این حق از این امر ناشی می‌شود که برگزیده مذکور نمایندهٔ منتخب ارادهٔ مردم است و این حق به تبع تصمیم مردم به وی تفویض شده است.»[1] دموکراسی‌های کمونیستی از این سنخ هستند و مارکس تنوع عقاید را منعکس‌کنندهٔ تعلّقات طبقاتی می‌دانست. بنابراین، برقراری جامعه بدون طبقه باید اتفاق آرای عموم را با خود همراه داشته باشد. چه از نظر لنین و چه از نظر روبسپیر اقلیت کوچک‌ترین حقی ندارد.

البته بوده‌اند کسانی که گفته‌اند ظلم اکثریت بهتر از ستمگری اقلیت است، زیرا در این حالت اول عدّهٔ آدم‌هائی که دچار اختناق می‌شوند الزاماً کمتر خواهد بود. اما فرض خوشبینانه هم که بکنیم این عقیده در صورتی قابل اعتنا می‌شود که تمام شرایط برابر باشند. با توجه به تحول مفهوم قدرت و انتشار آن، استدلال مذکور علاوه بر معایبش، درمقابل توتالیتاریسمِ مدرن بی‌معنی می‌شود. زیرا توتالیتاریسم این نیست که چند نفر معدود بر بقیه ظلم کنند. توتالیتاریسم آن چنان حکومتی است که در آن هر فردی بر افراد دیگر ستم می‌راند.

با این وصف، برخی پژوهندگان معتقدند که نیل به اتفاق‌آرای عموم هدفی است که غیرقابل وصول به‌نظر می‌رسد. این امر که اقلیت از عقاید خود چشم بپوشد و قبول کند که عقاید اکثریت به کرسی بنشیند، می‌تواند به‌عنوان نوعی اتفاق‌آرای عمومی تلقّی شود.

---

1. Roberto Michels

رنه‌کاپیتان می‌نویسد: «با اجماع عامه یعنی آرای عموم، مفهوم اکثریت در واقع ارتقای رتبه پیدا می‌کند و داور و حکم اراده عموم می‌شود.»[1]

اما اگر برخلاف نظریهٔ پیش‌گفته اصل اکثریت را به عنوان یک تکنیک ساده تلقی کنیم اصلاً مطلب و منظر عوض می‌شود. هرگونه اعمال تسلط خصوصاً از نظر لیبرال‌ها امری است غیردموکراتیک و بنابراین سلطه‌ای هم که بر اقلیت اِعمال خواهد شد، غیردموکراتیک است. ازاین‌رو، نه تنها دموکراسی صرفاً حکومت اکثریت نیست بلکه درواقع حقوق منسوب به اقلیت (یا حقوق منسوب به گروه مخالف دولت حاکم) است که یکی از معیارهای اساسی را در سنجش درستی یانادرستی فکر دموکراسی تشکیل می‌دهد. این حقوق ـ ولو ناشی از حاکمیت مردم باشد ـ قدرت اکثریت را محدود می‌کند. مبنای اعتقادی این حرف را فرانچسکو نیتّی این طور بیان کرده است: «اکثریت به معنای همه ملت نیست و هیچ‌گاه بهترین بخش ملت را تشکیل نمی‌دهد. اغلب دیده شده است که این، اقلیت‌ها هستند که اندیشه‌ها را پرورده‌اند و رفیع‌ترین احساسات را عرضه کرده‌اند.»[2] استدلال به این قرار است: اگر مخالفان دولت از حقوقی برخوردار نباشند، حکومت اکثریت دائمی خواهد شد. در این صورت، اگر اکثریت به‌طور بالقوّه نتواند به اقلیت مبدّل بشود دیگر دموکراسی وجود نخواهد داشت. زیرا قاعدهٔ بازی دموکراسی این است که اکثریت‌ها بتوانند عوض شوند. در این چارچوبهٔ فکری مفهوم اکثریت یک نوع وسیله است. یعنی به علت تنوع عقاید و آرا، قدرت از طریق انتخابات به اکثریت تسلیم می‌شود. اما اکثریت چون پیوسته در معرض عوض شدن است اعتبارش نسبی و قدرتش محدود است. کلودلکلرک می‌نویسد: «اکثریت آرا که به‌منزلهٔ اکثریت منتخبین است، ادعا نمی‌کند که نمایندهٔ اراده ملّی است. فقط فرض بر این است که اکثریت زیادتر امکان دارد ارادهٔ ملّی را مجسم کند تا اقلیت. اما به هرتقدیر اکثریت هم می‌تواند اشتباه کند، و به هر صورت اکثریت نمی‌تواند ادعا کند که تنها بیانگر ارادهٔ ملّی است. و این‌جاست که اکثریت باید اقرار کند که اقلیت واجد یک ارزش فی حدّ ذاته است. یعنی اعتبار وجودی‌اش منوط به وجود اکثریت نیست.»[3] در همین خط فکری گویلیلمو فرّرو در تعریف گروه مخالفین دولت (اپوزیسیون) می‌گوید که «آن‌ها به‌منزلهٔ دست‌افزار حاکمیت

1. R.Capitant, *Democratie et participation politique*, P.11.
2. Francesco Nitti, *La democratie*, vol.2, p.136.
3. Claude Lecletrq, *Le principe de la majorité, Armand* Colin, 1971, p. 70.

ملّیند و به اندازهٔ خود دولت واجد اهمیت.»[1] و لذا حقوق سیاسی آن‌ها تضمین می‌گردد. اقلیت‌های اجتماعی هم در این میان منتفع می‌شوند و از همان حقوق تضمین شده برخوردار می‌گردند. ماحصل کلام آن‌که دموکراسی از حالت انحصارکنندهٔ قدرت درمی‌آید و به کثرت میل می‌کند و اصل پلورالیسم تحقق می‌یابد.

این استدلال متضمن حقیقتی است و اصل اکثریت چیزی جز یک تکنیک نیست و دموکراسی را تنها در این تکنیک نمی‌توان خلاصه کرد. اکثریت نمی‌تواند بین «درست» و «غلط» یکی را انتخاب بکند. اگر مفهوم اکثریت به‌صورت یک اصل اعتقادی جزمی دربیاید، چه بساکه به ظلم و استبداد منجر بشود. با تمام این اوصاف، این‌گونه تلقی «لیبرال‌مآب» از موضوع اکثریت کاملاً رضایت‌بخش نیست. چون خطر در این است که «کثرت‌جوئی» (پلورالیسم) تعمیم پیدا کند و رفته‌رفته مفهوم مردم راکه بنیاد دموکراسی است سست کند و از میان بردارد.

قول به این که ارادهٔ عمومی ارزش نسبی دارد و حاکمیت متعلق به مردم است، دو عقیده است که به سهولت قابل التیام با یکدیگر نیستند. زیرا بنا به تعریف، حاکمیت قابل تقسیم نیست. حقوق تضمین شدهٔ سیاسی که اقلیت مخالف دولت از آن برخوردار است و حقوقی که اقلیت‌های اجتماعی می‌خواهند از آن برخوردار بشوند. این دو نوع حقوق خصوصاً در این روزگار با یکدیگر مترادف شمرده شده و اسباب مشکلات و مسائلی گردیده است. جای امور سیاسی و امور اجتماعی را نمی‌توان عوض کرد. به عبارت دیگر، این دو قسم پدیده نباید با یکدیگر اشتباه شوند. یک اشتباه مهم دیگر که پیش آمده است خلط مبحث میان اقلیت‌های شهروند و گروه‌های غیرشهروند است که موقتاً یا دائماً در یک سرزمین ساکن شده‌اند. در این صورت، «کثرت‌جوئی» مورد بحث را به عنوان یک دلیل ظاهرالصلاح ارائه می‌کنند، برای این‌که برقراری یک جامعه «چندفرهنگی» را مشروع جلوه دهند. این امر هویت ملّی را قویاً ضایع می‌سازد و درعین حال مفهوم مردم را از معنی ساقط می‌کند.

اما این توجه به «کثرت‌جوئی» با اشکالات دیگری هم مواجه می‌شود. در درجهٔ اول باید تعیین کرد که این‌گونه کثرت‌جوئی‌ها در چه زمینه‌هائی باید و یا می‌تواند عرض‌اندام کند. مثلاً واضح است که در حوزهٔ فعالیت‌های سیاسی اگر دولتی بخواهد به‌نام عدالت تمام عقاید و آرای اعلام شده یا موجود در مملکت را در رویّه خود منعکس کند، از فرط ضعف و ناتوانی

---

1. Guglielmo Ferrero, *Pouvoir*, Plon, 1943, P.158.

سقط خواهد کرد. وگرنه می‌دانیم که هر دولتی منعکس‌کنندهٔ اکثریتی است منحصر به‌فرد. و این اکثریت از راه مراجعه به آرای عمومی و یا ائتلاف بین احزاب به‌وجود می‌آید.

در آنچه که مربوط به نظام انتخاباتی می‌شود این‌طور به‌نظر می‌رسد که رأی‌گیری مبتنی بر اکثریت ذاتاً توافقی با اصل تکثر (پلورالیسم) ندارد. در این طرز رأی‌گیری، انتخاب‌کننده‌ای که نامزد موردنظرش شکست خورده است در مجلس نماینده ندارد. هر نمایندهٔ انتخاب شده وکیل تمام مردم در حوزهٔ انتخاباتی خود است. یعنی حتی وکیل کسانی است که به او رأی نداده‌اند.[1] و در نتیجه تمام کرسی‌های مجلس را اکثریت اشغال می‌کند و اقلیت کرسی در اختیار ندارد. این امر خود باعث می‌شود که احزاب با یکدیگر ائتلاف کنند و در نتیجه تعداد احزاب رو به کاهش می‌گذارد، زیرا اتحاد گروه‌های سیاسی شانس انتخاب شدن افراد را زیاد می‌کند.

برخلاف رأی‌گیری مبتنی بر پیروزی اکثریت،[2] رأی‌گیری نسبی[3] از لحاظ اصول پلورالیسم وافی و کافی به‌نظر می‌رسد. عیب رأی‌گیری به روش نسبی در این است که رأی‌گیری مبتنی بر پیروزی اکثریت به‌مراتب بیش از رأی‌گیری نسبی دموکرات‌منشانه است. رأی‌گیری نسبی دو نتیجهٔ مستقیم دارد که هر دو مخالف اصل حاکمیت مردمند. نتیجهٔ اول این است که در این طرز رأی‌گیری دولت‌ها دیگر مستقیماً از طریق رأی گرفتن تشکیل نمی‌شوند. دولت از ائتلاف احزابی که رأی آورده‌اند تشکیل خواهد شد. در این نوع رأی‌گیری چون دیگر اکثریتی به‌وجود نمی‌آید (البته اکثریت بالقوّه ممکن‌الحصولی به‌وجود می‌آید)، انتخاباتْ دیگر نمودار ارادهٔ ملّی نخواهد بود. نتیجه دوم این‌گونه رأی‌گیری این است که دولت الزاماً یک دولت ائتلافی است. احزاب، دیگر در مقابل عامه رأی‌دهندگان مسئولیت مستقیم ندارند، زیرا عملِ آن‌ها در درجهٔ اول و قبل از همه بستگی به زدوبندهای

---

۱. این نکته غریب می‌نماید. نامزد انتخاباتی تا موقع رأی‌گیری باید مدام بر هواداری خود از یک سلسله عقاید و نظرهای خاص تأکید کند. بعد از این‌که انتخاب شد، باید این شایستگی را از خود نشان دهد که قادر به صرف‌نظر کردن از تمایلات شخصی است. رئیس حکومت هم وقتی که با آرای عمومی انتخاب می‌شود، ابتدا در مقام رئیس حزب رفتار می‌کند، ولی بعد از آن می‌کوشد تا «رئیس همه شهروندان» باشد. جمع و التیام این دو تکلیفِ ضروری کار آسانی نیست (تازه اگر فرض را براین بگذاریم که آدم ارادهٔ لازم برای وصول به این هدف را داشته باشد).

2. scrutin majoritaire 3. scrutin á la proportionnelle

پارلمان با دولت دارد.[1] به این ترتیب، هیچ حزبی نمی‌تواند به انتخاب‌کنندگان خود تضمین بدهد که برنامهٔ پیشنهادی خود را اجرا خواهد کرد، زیرا اگر به قدرت برسد باید با برنامهٔ پیشنهادی سایر احزاب ائتلافی سازش کند. در این شرایط شهروندان می‌فهمند که رأی‌دادن آن‌ها کاری بی‌خاصیت است و از رأی دادن پرهیز می‌کنند، و لذا به تدریج بی‌اعتنائی و لاقیدی نسبت به مسائل سیاسی به‌وجود می‌آید. از طرف دیگر، چون چنین نظامی تعدد احزاب را تشویق می‌کند، عدم ثبات، عدم قدرت و عدم مسئولیت به صورت یکی از خصوصیت‌های اصلی فعالیت سیاسی درمی‌آید. میشل دبره نخست‌وزیر ژنرال دوگل نوشته است، «نتیجه توسل به انتخابات نسبی شکست ارادهٔ مردم است.»[2]

مسئله دیگری که به تنوع و تکثّر عقاید مربوط می‌شود این است که در دموکراسی‌های جدید آزادی عقاید نیز به اندازهٔ آزادی بیان تضمین شده است. به عبارت دیگر، صاحب‌اختیاران حق ندارند که شهروندان را از اندیشیدن به آنچه که می‌خواهند منع کنند و نیز حق ندارند با توسل به انواع وسیله‌ها به اشاعه افکار خود بپردازند و از این طریق برای خود هواداران بیشتری جمع کنند. اما در چنین صورتی عقایدی در میان مردم پرورده می‌شود که نه تنها با جهت‌گیری‌های رژیم و نظام حاکم سر مخالفت دارد بلکه اصولاً با خودِ نظام و خودِ رژیم نیز دشمن است. مثال این امر عقاید ضد دموکراسی یا «انقلابی» گروه‌های راستی یا چپی است. در این‌جا دولت‌ها بر سرِ دوراهی قرار می‌گیرند. یا صاحب‌اختیاران واقعاً حقوق مشابهی را برای همه تضمین می‌کنند که در این صورتْ دولت به صورت غیرمستقیم عمل کسانی را که در پی نابود کردن نظام وی هستند مشروع قلمداد می‌کند و چنین رفتاری از ناحیهٔ دولت و صاحب‌منصبان آن به خودکشی بیشتر شباهت دارد. یا این‌که کارگزاران دولت بعضی از این عقاید و گرایش‌ها را از عرصهٔ کثرت‌جوی افکار بیرون می‌کنند و

---

۱. دانشمندی به‌نام لئومولن (Léo Moulin) نشان داده است که تقریباً تمام تکنیک‌های انتخاباتی و مشورتی متداول روزگار ما مأخوذ از طرز عمل کلیساها و صومعه‌های قدیم اروپا است. واضح است که در کلیسا هیچ منصبی موروثاً به دست نمی‌آید و لذا خیلی زود توسل به انتخابات رواج پیدا کرد. در ابتدا اصل «اتفاق‌آرا» به کرسی نشست و سپس یکی از آباءِ مسیحی به نام قدیس بنوا (Saint Benoit) کار عجیبی کرد و انتخاب اصلح را به شورای «فرزانه‌ترین خادمان خدا» سپرد. با گذشت زمان فرزانگی به اکثریت تعمیم داده شد، به طوری‌که در مجلس سوم لاتران (Latran) که برای انتخاب پاپ تشکیل شد، اصل اکثریت دوسوم رأی‌دهندگان حاضر در جلسه را وارد کردند. در مجلس چهارم لاتران اصل اکثریتِ ساده قبول شد و مجلسی که در ترانت (Trente) تشکیل شد، اصل رأی مخفی را تصویب کرد.

2. Michel Debrè, in Magazine - Hebdo, 19 oct. 1984.

در این صورت عملشان مغایر اصول موضوعه است و این مسئله مطرح می‌شود که ملاک و معیار قدغن کردن بعضی عقاید و صلاحیت و حسن‌ظن آنان که برخی از افکار را تحریم کرده‌اند چیست؟

علاوه بر همهٔ این ملاحظات، این مسئله مطرح می‌شود که تا چه اندازه می‌توان حقوق را از تکالیف جدا کرد؟ آیا حق آزادی بیان، شامل حق مخالفت با بنیاد و ریشه رژیم موجود نیز می‌شود؟ اگر چنین است پس آیا صاحب‌اختیارانِ دولت از راه به رسمیت شناختن این حق در واقع از وظیفه‌ای که مردم به آن‌ها سپرده‌اند سرپیچی نمی‌کنند (آیا تأمین ثبات نظام موجود، خود قسمتی از وظایفی نیست که به دولت سپرده شده است؟) اگر حق آزادی بیان اصلاً به‌معنای حق مخالفت با بنیاد رژیم موجود نیست، پس این خطر پیش نمی‌آید که آزادی بیان فقط برای کسانی مفید باشد که رژیم موجود ترسی از آنان ندارد و آیا این خودِ امکاناتِ «انتخاب سیاسی» مردم را که حاکمیت با آن‌هاست بسیار محدود نمی‌کند؟ علاوه بر همه این‌ها، بنا بر چه اصلی می‌توان گفت که نظام موجود بهترین نظام ممکن است، به طوری‌که آدم‌ها مکلّفند که دنبال عوض کردن آن نروند؟

در آلمان فدرال، «افراطیونِ» راست یا چپ طبق قوانین جاری حقّ احراز برخی از مشاغل، خصوصاً آن‌هائی را که مربوط به تشکیلات دولت می‌شود، ندارند. مجوز این «ممنوعیت‌های شغلی»[1] این است که اعمال افراد مشمول این نوع ممنوعیت‌ها، مغایر نصّ قانون اساسی آلمان فدرال تشخیص داده شده است. اما چنین مجوزی جای بگوومگوی بسیار دارد و مناقشات بسیار هم ایجاد کرده است. از سوی دیگر، بسیاری از «رادیکال» هائی که مشمول این ممنوعیت می‌شوند، گفته‌اند که به قانون اساسی احترام می‌گذارند. از طرف دیگر، معلوم نیست به چه دلیل عقیده‌ای مشروع تلقی می‌شود که با نصّ یک متن قراردادی مبهم و مجهول و کم‌دوام، یعنی نصّ قانون اساسی منطبق باشد. آیا محدود کردن حوزه کثرت عقاید (پلورالیسم) به محدودهٔ نص قانون اساسی، در حکم سقوط مجدد در ورطه وسواس قوانین موضوعه نیست که خاص پوزیتیویست‌ها[2] است و بسیار هم مبتذل است؟ اگر حق حاکمیت با مردم است، اگر هر اقلیتی یک ارزش نسبی دارد، پس منطقاً نمی‌توان انتخاب شدنِ آن‌ها را محدود کرد. دلیل اخلاقی دیگری نیز وجود دارد و آن این است که

۱. *Berufsverbote* (به آلمانی در متن اصلی آمده است.)

۲. positivisme juridique خصوصیت این طایفه در صفحات قبل ذکر شده است. ـ م.

اعطای حق آزادی بیان به افرادی که عقایدشان با عقاید خودِ آدم خیلی کم تفاوت داشته باشد، آن‌قدرها هم تعریف و تمجید نمی‌خواهد. چنین رویّه‌ای خیلی زود تبدیل می‌شود به یک مجوز برای اعطای آزادی به افرادی که قبلاً اطمینان حاصل شده که این افراد از آزادی داده شده سوءِ استفاده نخواهند کرد. خلاصه، چنین طرز فکری منجر می‌شود به این‌که نظام موجود، پس از استقرار، آن‌قدر عالی است که کارگزارانِ آن نظام حق دارند هرگونه امکان انتخاب نوع دیگری را ممنوع اعلام کنند. به این ترتیب، هرگونه اختلاف‌نظر و مشاجره‌ای، یعنی هرگونه مخالفت بنیادی، ممنوع می‌شود. و مسئله این می‌شود که آیا هنوز دموکراسی وجود دارد؟

حرفی که سن ژوست[1] زده مشهور است: «به دشمنان آزادی، آزادی ندهید.» منتهی گرفتاریِ سن ژوست این بود که از نظر او آزادی با «وحشت»[2] منافات نداشت. و امروز نیز هرگونه تبلیغ سیاسی از همین اصلِ مورد نظر سن ژوست الهام و سرمشق می‌گیرد. عدّهٔ زیادی از «لیبرال‌ها» آزادی بیان عقیده را برای هر شخصی به رسمیت می‌شناسند، فقط به این شرط که در اصول ایدئولوژیک معتاد و مألوف آن‌ها رد و تردید پیش نیاید. چند سال پیش یکی از رهبران جمعیت لیکرا[3] می‌گفت: «این‌که اقدامات انجمنی را تعطیل کنیم که جرئت می‌کند عقاید ضد دموکراتیک خود را اظهار کند، صدمه زدن به آزادی بیان شمرده نمی‌شود.» به عبارت دیگر، در رژیم‌های دموکراتیک آزادی بیان فقط برای دموکرات‌ها وجود دارد. به همین ترتیب، می‌توان گفت که در رژیم‌های فاشیستی اظهار عقاید فاشیستی کاملاً آزاد است؛ و یا در رژیم کمونیستی تمام عقاید مورد قبولند، به شرط این‌که این عقاید مارکسیستی باشند و محرز نیست که در این مکاتب عقیدتی آزادی تأمین شده باشد.

یک راه حلّ دیگر این است که از برخی عقاید «سلب منزلت» کنیم، یعنی قانون را به سراغ آن‌ها بفرستیم و داشتن این عقاید را در حکم جرم تلقی کنیم. مثلاً در فرانسه عقاید نژادپرستانه و ضدیهودی را در دادگاه‌ها محکوم می‌کنند، به این دلیل که این‌گونه اعتقادات مردم را به «تنفر از یکدیگر» تحریک می‌کند. سوسیالیسم و کمونیسم اگرچه مطابق استدلال

---

۱. Saint-Just : (۱۷۹۴ ـ ۱۷٦۷)، از مشاهیر انقلابیون فرانسوی بود. با روبسپیر اعدام شد. ـ م.

۲. غرض دورهٔ Terreur است که یکی از ادوار کوتاه انقلاب فرانسه است و در جریان آن مردم بسیاری اعدام شدند و این واقعه از ۵ سپتامبر ۱۷۹۳ تا ۲۸ ژوئیه ۱۷۹۴ ادامه یافت.

3. *LICRA* : Ligue internationale contre le racisme et l' antisemitisme.

مذکور عملاً مردم را به نفرت از همدیگر می‌کشانند، اما می‌بینیم که گرفتار چنگال قانون نمی‌شوند. (نظریه مبارزه طبقاتی و مبارزه نژادی در واقع یکی هستند. ساختمان یکی است و صورت ظاهر فرق می‌کند.) از سوی دیگر، اگر این اصل را بپذیریم که هرگونه انتقاد منظم برابر است با یک‌نوع تحریک غیرمستقیم به ارتکاب اعمال غیرقانونی برضد اشخاص یا گروه‌های مورد انتقاد، واضح است که فعالیت سیاسی خیلی زود به خاموشی خواهد گرائید. میان اشخاصی که امروزه تحت مصونیت تضمین شده قانون به‌سر می‌برند و آن‌هائی که مشمول این قانون نیستند برابری و تعادلی موجود نیست. بنابراین، داشتن حق انتقاد لازمه حق بیان است.[1] و در این‌جا نیز به بن‌بست برخورد می‌کنیم.

از سوی دیگر، خطرات مترتب بر «کثرت‌جوئی بدون حد و اندازه» نیز روشن است. افلاطون که دیده بود بسیاری از رژیم‌ها به سبب تفرقهٔ اجتماعی نابود می‌شوند، می‌ترسید که دموکراسی، بی‌ترتیبی و بی‌قاعدگی را ترغیب کند و به هرج ومرج منجر گردد، و جمهوری‌یی که او در کتابش پی‌ریزی کرده برای این است که از این‌گونه خطرات اجتناب شود. در الگوی پیشنهادی افلاطون برخلاف آنچه اغلب ادعا می‌شود (لیبرال‌ها بین مدینه افلاطون و کمونیسم روزگار ما قرابت می‌بینند و این مطلب نباید آدم‌ها را دچار توهم بکند) که هرکس حق دارد برابر دیگران مال ومنال داشته باشد، در مدینهٔ افلاطون صحبت از ضرورت وجود نوعی وفاق مبتنی بر معاضدت میان مردم است و غرض افلاطون برقراری هماهنگی میان مردم است و مانع شدن از برخورد طبقات یا احزاب با یکدیگر. مساوات‌طلبی افلاطون ناظر به همین مقصود است.

افلاطون معتقد است که هماهنگی مردم از همگنی و تجانس مردم ناشی می‌شود و فراموش می‌کند که مردم یک شهر از افراد شبیه به هم ساخته نشده‌اند. ارسطو بعدها نشان

---

۱. عقیدهٔ دیگری که شباهت دارد به عقیدهٔ تحریک به ارتکاب اَعمال غیرقانونی و جرم پنداشتن این نوع عمل سیاسی. عقیده‌ای است که مبنای عاطفی و اخلاقی دارد و به موجب آن آدم حق ندارد در برخی موارد اظهارنظر عینی و بی‌طرفانه بکند. به این ترتیب، اصل «جانبداری» یک نوع تکلیف تلقی می‌شود و دیگران مکلفند با آدم در این طرز دید همدستی کنند. در این زمینه کلود ساروت (Claude Sarraute) در روزنامهٔ لوموند، مورخ ۴ سپتامبر ۱۹۷۹ می‌نویسد «وقتی که جرم‌هائی برضد بشریت واقع می‌شود، آن‌وقت نمی‌توان نسبت به مفاهیم خیر و شر مطلق تجاهل کرد. چنین سخنانی شنونده را در تردید می‌اندازد. زیرا خلاصه این حرف این می‌شود که برای رعایت اصول مابعدالطبیعه قضات باید از بی‌طرفی دست بردارند. همه می‌دانند که این گونه حرف‌های اغواگرانه به کجا می‌انجامد».

داد که همبستگی حقیقی میان مردم ناشی از وجود گروه‌هائی است که با یکدیگر متفاوت ولی مکمل یکدیگرند و از محو شدن تفاوت‌های میان افراد، همبستگی به وجود نمی‌آید. به هر صورت: غرض افلاطون که برقراری هماهنگی میان مردم باشد عقیده ستایش‌انگیزی است. اعتبار هر نظام عقیدتی متناسب با اعتبار نظام‌های عقیدتی دیگر است و همه نظام‌ها را نمی‌توان یک‌جور ارزیابی کرد. به همین دلیل، تکثّر نظام‌های عقیدتی مادهٔ فاسدکننده و فروپاشندهٔ جوامع است. تنوع این نظام‌ها اصلاً به تنوع افکار و آرا که نتیجهٔ طبیعی تنوع انسان‌ها است، دخلی ندارد. تنوع منابع الهام نیز با تکثر مراکز قدرت ربط ندارد. «در جامعه‌ای که فعالیت‌های سیاسی برمبنای اصول حقوقیِ سازمان‌بندی شده قرار گرفته است امکان ندارد که چندین مرکز قدرت حاکمه به‌وجود بیاید.»[1] بنابراین ملاحظات، حدّ آزادی بیان آن جا نیست که با آزادی دیگران تداخل می‌کند (این حرف را لیبرال‌ها می‌زنند و اثبات این که این حرف سخنی لغو است آسان است) حد آزادی بیان آن‌جاست که این آزادی با منافع عامه یعنی با امکان این که مردم سرنوشتی منطبق با «ارزش‌های بنیادگذار» جامعه خود داشته باشند، تعارض و تناقض پیدا می‌کند.

---

1. Georges Burdeau, *La démocratie*, op.cit., p. 118.

بحران دموکراسی

دانستن این که آیا دموکراسی حقیقتاً هیچ‌وقت وجود داشته یا نه، کار آسانی نیست. گفتن این‌که تا چه حد عمل دموکراتیک مسئولان سیاسی یک مملکت با تئوری و کمال مطلوب دموکراسی متفاوت است، این هم کار آسانی نیست. زیرا برای ارزیابی آن باید اول معیار قضاوت را مشخص کرد و این خود یک سلسله مسئله پیش می‌آورد. علاوه بر این، قضا و قدر و اتفاق و تصادف در تمام اَعمال انسان مداخله می‌کند و اصلاً قاعدهٔ آن است. آیا الزاماً بین یک طرح و اجرای آن طرح انحراف و دورافتادگی پیش نمی‌آید. حقیقت این است که بروز این نوع مسائل هرچقدر هم که مشروع باشد، موجی از سرخوردگی و یأس در افکار عمومی پیش آورده است. دموکراسی مردم را سرخورده و نومید کرده است.[1] علت چیست؟

مدافعان دموکراسی می‌خواهند نقایص دموکراسی را اصلاح کنند. مخالفان دموکراسی میل دارند نشان بدهند که دموکراسی در واقع ریاکاری و دوروئی کردن با مردم است و برقراری آن امکان ندارد. این‌که کمال مطلوب (ایده‌آل) دموکراسی در جریان عمل سیاسی از قلم می‌افتد و از میان می‌رود و به‌طور کلی این‌گونه مباحث، مضمون مکرری است که از

---

۱. مثلاً نگاه کنید به کتاب‌های زیر:

Claude Julien, *Le suicide des democraties*, Grasset, 1972.

Julien Cheverny, *Haro sur la democratie*, op.cit.

مدت‌ها پیش به این طرف محل بحث و فحص بوده است.

چنان‌که می‌دانیم، مارکسیست‌ها دموکراسی موردنظر لیبرال‌ها را «دموکراسی صوری» می‌دانند و دموکراسی اقتصادی و اجتماعی موردنظر خود را می‌خواهند جانشین آن کنند. به این دموکراسی اقتصادی و اجتماعی و به اقتضای تبلیغات موردنیاز خود می‌گویند «دموکراسی واقعی»،[1] اما هم ژرژ سورل که یک سندیکا لیست انقلابی است و هم یک متفکر محافظه‌کار مثل آرتور مولرفان دن بروک،[2] هر دو، کلمه دموکراسی را به معنای بد و منفی آن به‌کار می‌برند.

از نظر سورل «دموکراسی صوری» یا به قول امروزی‌ها دموکراسی لیبرال فقط یک فایده دارد. از جهت سیاسی سلطهٔ بورژوآزی را تقویت می‌کند. سورل[3] در کتاب ***توهمات ترقی*** (۱۹۰۸) از «اعتقادات جزمی [یا جزمیاتی] مثل حاکمیت مردم و ارادهٔ عمومی و اصل نماینده انتخاب کردن انتقاد می‌کند و وکلای انتخاب شده را مثل اسقف‌های دستگاه مسیحیت، منتهی غیردینی (دین‌رسته) می‌بیند که با موافقت و اجماع آرای مردم صاحب قدرتی شده‌اند که حد و اندازه آن مشخص نیست». سورل دموکراسی بورژوآ را نوعی «انحطاط» می‌داند، و غرایز ویران‌گرِ انسان را راهبرِ آن می‌شناسد و خلاصه با لحنی از دموکراسی حرف زده است که حتی شارل مورا هم (با آن همه اختلاف نظرسیاسی) آن لحن را سرزنش نمی‌کرد. مورا می‌نویسد: «در دموکراسی‌های جدید، آدم چیزی نمی‌بیند جز افرادی که پیوندی با گذشته ندارند. این‌ها به خانوادهٔ خود هم عشقی عمیق ندارند. از سر بی‌حوصلگی به فکر نسل‌های آینده هستند. به‌جای مشارکت در تولیدات مادی، ذهن خواب‌آلودشان بیشتر به تأمل و موشکافی در فن مال‌اندوزی و خطر کردن در راه ثروت‌جوئی می‌پردازد. اینان دنبال بهره‌جوئی کامل از «اقبال غیرمنتظره» و نعمات غیرمترقب هستند. مسکن محبوب آن‌ها شهرهای بزرگ است، آن‌جا که آدم‌ها مثل سایه از کنار همدیگر رد می‌شوند و کمیته‌های سیاسی جای مسئولان سابق امور اجتماع را ــ که انقلاب آن‌ها را از بین برده و جای آن‌ها آدم‌های مدجدید نشسته‌اند ــ گرفته است.»

---

۱. مارکسیست‌ها کمی با کلمه «صوری» بازی می‌کنند و آن را به معنای ظاهرساز، و ظاهرالصلاحِ متقلب به کار می‌برند. در هرحال، صوری (formele) نقیض «واقعی» نیست.

2. Arthur Moeller Van den Bruck, *Formale Demokratie*.

3. Sorel, *Les illusions du progres*, 1908.

ارسطو می‌گفت، درست که نگاه بکنیم، می‌بینیم دو شکل حکومت بیشتر وجود ندارد. یکی الیگارشی است و دیگری دموکراسی. فرم‌های دیگر حکومت یا نسخه بدل این دو هستند و یا صورت‌های منحرف شدهٔ آن‌ها. منتسکیو هم کم وبیش همین عقیده را اظهار می‌کند و می‌نویسد: «وقتی‌که حاکمیت در دست قسمتی از مردم است، به حکومت می‌گویند آریستوکراسی، وقتی که حاکمیت در دست همه مردم است می‌گویند دموکراسی.»[1] قضیه به این شکل که مطرح می‌شود، این طور به‌نظر می‌رسد که به بدیل دموکراسی هیچ‌گونه امیدی نباید بست، چنان‌که دموکراسی‌های غربی جدید در واقع حکومت چند نفر آدم است که مردم آن‌ها را انتخاب کرده‌اند.[2] و این حقیقت را رابرت دال و جووانّی سارتوری متذکر شده‌اند.[3]

سیستم انتخاب نماینده منطق خاص خود را دارد. در دموکراسی مبتنی بر انتخاب وکیل، مردم به منتخبان خود وکالت می‌دهند که «تصمیمات» آن‌ها را واقعیت ببخشند. وکلا به سهم خود، وظایف و مأموریت‌های محوله را به همکاران خود، به کارمندان و «کارشناسان» و خلاصه کسانی که فعالیتشان ربط چندانی با امر وکالت ندارد، ارجاع می‌کنند. علاوه بر این‌ها، قدرت سیاسی در حکم یک قدرت است میان قدرت‌های گوناگون دیگر. در یک جامعه، سازمان‌ها و مسئولان اقتصادی قدرت دارند. تشکیلات فرهنگی صاحب قدرتند. سازمان‌های پولی و مسئولان رسانه‌های گروهی و غیره هم قدرت دارند. مسئولان این نوع تشکیلات با این که واقعاً قدرت نفوذ دارند و می‌توانند در تصمیم‌گیری‌ها مداخله کنند، منتخب مردم نیستند. قدرت کارمندان هم قابل توجه است و در عرصهٔ فعالیت سیاسی تأثیر مستقیم‌تری دارد. در میان افراد طبقهٔ سیاسی فرانسه (یعنی طبقهٔ حاکمه) نسبت کارمندان پیوسته افزایش یافته است. (در ۱۹۷۳ نسبت افزایش کارمندان در مجلس فرانسه ۳۱/۵ درصد بوده است و در ۱۹۸۱ حدود ۵۳/۱۵ درصد.) پس درست که نگاه کنیم، می‌بینیم عدهٔ بسیار معدود از آدم‌هائی که مختصر قدرتی در دست دارند توسط مردم انتخاب شده‌اند. در دموکراسی‌های لیبرال، قدرت کسانی که به منصبی منصوب شده‌اند و اعضای جدیدی که از جانب خود اعضای موجود انتخاب شده‌اند (مثل اعضای فرهنگستان

---

1. Montesquieu, Esprit des lois, II, .2.

2. Polyarchie élective

3. R.A.Dahl, *A Preface to Democratic Theory*, University of Chicago Press, Chicago, 1956; Giovanni Sartori, op. cit.

که اعضای جدید خود را برمی‌گزینند) به‌مراتب بیشتر از اختیارات منتخبان مردم است.

خودِ احزاب هم که نقش آن‌ها در حیات سیاسی مملکت اساسی است، به طرزی عمل می‌کنند که درست دموکراتیک نیست. روبرتو میکلز[1] که در سال‌های ۱۹۱۰ تحقیق عمیقی دربارهٔ احزاب سیاسی کرده به این قانون غلیظ و شدید رسیده است که احزاب هم در درجهٔ اوّل سازمان‌هائی هستند و هر سازمانی الزاماً سلسله مراتب دارد و لذا تحت تأثیر یک گروه سیاست‌مدارِ حرفه‌ای احزاب هم به‌سوی «الیگارشی» کشیده می‌شوند، یعنی امور آن را چند نفر اداره می‌کنند. روبرتو میکلز می‌نویسد: «دموکراسی به اُلیگارشی منتهی می‌شود و هر دموکراسی ناچار از داشتن یک هسته الیگارشیک است»، و مشاهدهٔ این حقیقت عمیقاً اسباب افسردگی او می‌شد. دلیل مخالفی که سارتوری در همین زمینه می‌آورد، برهانی قدیمی است. سارتوری می‌گوید در یک جامعهٔ دموکراتیک، دموکراسیْ مقرر در ساخت و تشکیلات حکومتی نیست. دموکراسیْ مستقر در روابط متقابل اَعمال با یکدیگر است. یعنی مهم این نیست که در احزاب عده معدودی زمام امور را در دست داشته باشند. مهم این است که مسابقهٔ میان احزاب در محیطی واقعاً «آزاد» انجام گیرد. چنان‌که می‌بینیم، این نوع دلیل‌جوئی که خاص لیبرال‌ها است، در حقیقت نظریه دموکراسی را به نوعی زائده تئوری رقابت اقتصادی تبدیل می‌کند. در حالی‌که مطابق نظریهٔ متعارف، دموکراسی عبارت است از نوعی لاحقه تئوری نمایندگی مردم و تفویض قدرت موکل به وکیل (تئوری ماندا).[2]

احزاب اگرچه همه‌باهم سر مخالفت دارند امّا همه عملاً اتفاق‌نظر دارند در این که حکومت مبتنی بر حزب باقی بماند. همان طورکه سیاست‌گران در عین پریدن به یکدیگر بر سر محفوظ نگه‌داشتن سیاست‌بازی توافق دارند. اما خصوصاً این نکته شایان توجه است که هدفِ احزابْ مداومتِ فعالیت خود آن‌ها است. یعنی برجای ماندن خودِ حزب، علتِ وجودی حزب می‌شود. همهٔ احزاب ادعا می‌کنند که از منافع عامه دفاع می‌کنند. اما در واقع هریک از احزاب مدافع حفظ ا قتدار خود است و در درجهٔ اول به توسعه و گسترش حوزهٔ نفوذ خود و افزایش عدهٔ اعضای خود و تیول انحصاری خود مشغول است. کلود ژولین می‌نویسد: «در آمریکا مجالس ملی مشورتی[3] در حکم یک نوع سیرک هستند که کارشان این است که برای معرفی نامزد ریاست جمهوری مبارزات مربوط به توسعهٔ نفوذ و مذاکرات پشت‌پرده و چانه

---

1. Roberto Michels, *Les partis politiques*, Flammarion, 1971.

2. *théorie du mandat*

3. convention nationale

زدن‌های مخفیانه و بندوبست‌های اقرار نکردنی را به سامان برسانند». از سوی دیگر، انتخاب نامزد ریاست جمهوری از طرف مردم اغلب به دلیل فضایل شخصی کاندیدا نیست، بلکه بیشتر به لحاظ برچسبی است که به وی زده شده است و حیثیت و اعتباری که حزب معرفی‌کنندهٔ وی دارد. نتیجه این می‌شود که بیشتر حزب را به ریاست جمهوری انتخاب می‌کنند تا شخص نامزد ریاست جمهوری را. بنابر آنچه گفته شد، رهبران احزابْ خود الزاماً منتخب مردم نیستند، در صورتی که همین‌ها موقعی که نامزدی را برای تصدی ریاست جمهوری انتخاب می‌کنند، نامزد ناگزیر است از خط فکری و جهان‌بینی احزاب و گروه‌هائی که به آن متعلق است پیروی تام و تمام بکند. بر این اصل، میانجی‌گری‌ها و مذاکراتی که نمایندهٔ منتخب مجبور است در دو جهت، بین مجالس ملّی و افراد حوزه انتخابیه خود بکند، قسمت اعظمِ معنا و مفهوم خود را از دست می‌دهد. حساب حزب تعیین‌کنندهٔ نامزد ریاست جمهوری روشن است. حزب کوچک‌ترین تعهدی ندارد که نظرهای شخص نامزد شده را رعایت بکند. زیرا انتخاب شدنِ نامزد را حزب تقبّل کرده و همین حزب بسیار خوب می‌داند که اگر حمایت خود را از وی بگیرد مانع انتخاب مجدد او خواهد شد. در انگلستان محال است که نامزد انتخاباتی بدون این‌که از طرف حزبی معرفی شود، وکیل بشود (چرچیل سابقاً این تجربه را کرده بود). علاوه براین، وکیل عضو حزب اکثریت نمی‌تواند در مجلس برضد دولت رأی بدهد. در نتیجه، مذاکرات مجلس بیشتر به امور تشریفاتی شباهت پیدا می‌کند. پدیدهٔ تصدّی مناصب گوناگون توسط یک فرد، که دارد عمومیت پیدا می‌کند،[1] وضع موجود را وخیم‌تر می‌کند. زیرا مانع روی کار آمدن مردم صاحب کمال می‌شود. طبقهٔ سیاسی یعنی صاحب‌منصبان را بیشتر متمرکز می‌کند، به طوری‌که کارگزاران دولت در سطح مملکت و کارگزاران در سطح محلّی در تار و پودِ یک شبکه قرار می‌گیرند و در هم فرو می‌روند، و در نتیجه چند نفر رهبر حزب قادر می‌شوند بر کار مردم نظارت کنند و حوزه‌های انتخاباتی را تیول خود قرار دهند.

ماهیت دموکراسی عوض شده است. در ابتدای کار، دموکراسی وسیله‌ای بود برای این‌که مردم از راه تعیین نمایندگان خود در امور عمومی شرکت کنند. همین دموکراسی امروز وسیله‌ای شده است برای نمایندگان تا قدرت فردی خود را از طریق آرای مردم مشروع

---

۱. در ۱۹۶۸ حدود ۶۷ درصدِ وکلای مجلس شورای فرانسه دو یا بیشتر از دو شغل را یدک می‌کشیدند. این نسبت به‌تدریج افزایش پیدا کرد، به طوری‌که در دسامبر ۱۹۸۲ به رقم ۸۲/۱ درصد رسیده است.

کنند. مردم از طریق وکلای منتخب خود بر خود حکومت نمی‌کنند. مـردم نـمایندگان را انتخاب می‌کنند و نمایندگان، مردم را به سائقه میل شخصی اداره می‌کنند. پس کی وکیلِ کیست؟ مفهوم وکالت و نمایندگی دچار بحران شده است.[۱]

در ۲۵ اوت ۱۸۵۲ مارکس نوشته است: «وارد کردن روش مراجعه به آرای عمومی در انگلستان منجر به تفوق سیاسی طبقه کارگر خواهد شد.» اما می‌دانیم که چه پیش آمد؟ در هـیچ‌جا طـبقهٔ کـارگر بـه قـدرت نـرسید، علی‌الخـصوص از طـریق انـتخابات. روسـو آدم واقع‌بین‌تری بود که دربارهٔ رژیم سیاسی انگلیس، که آن همه باعث شعف منتسکیو شده بود، نوشت: «ملت انگلیس فکر می‌کند که آزاد است. ولی کاملاً اشتباه می‌کند. ملت انگلیس فقط در موقع انتخاب کردن اعضای پارلمان آزاد است. در خلال این لحظاتِ آزادی، مردم انگلیس طوری از آن بهره می‌گیرند که سزاوار از دست دادنِ آن هم هستند.»[۲] بسیاری از نویسندگان دیگر نیز همین حرف را زده‌اند. توکویل می‌نویسد: «در رژیم‌های مبتنی بر انتخاب نماینده، شهروندان یک لحظه از حالت انقیاد و وابستگی درمی‌آیند تا اربابان خود را تعیین کنند و دوباره به وضع اول خود برگردند.» حقیقت این است که مردم کمتر نماینده‌ای را انـتخاب می‌کنند تا نماینده که مردم را به انتخاب کردن خود وادار می‌کند. فرض بر ایـن است کـه انتخاب‌کنندگان در مورد شخص موردنظر خود تصمیم می‌گیرند اما در واقع آنان فقط طرف مشورت واقع می‌شوند. اصل بر این است که نامزد انتخاباتی می‌خواهد انتخاب بشود تا افکار شخصی خود را از قوه به فعل درآورد. اما واقع این است که نامزدها فقط می‌خواهند انتخاب بشوند. به همین دلیل است که اغلب ترجیح می‌دهند با تظاهر به داشتن افکار دیگران وکیل بشوند تا این‌که با تأکید در عقاید شخصی شکست بخورند و وکیل نشوند. سرژ کریستف کلم می‌گوید: «از لحاظ اصول دموکراسی همهٔ مشاهدات مذکور در واقع اقدام بزرگی است در جهت منحرف کردن قدرت سیاسی از مجرای درست و غصب کردن حاکمیت ملی به نفع یک دارودسته خاص. انتخابات در واقع نوعی تشریفات است برای مشروعیت بخشیدن و به تخت نشاندن وکیل توسط انتخاب‌کنندگان، و نیز تثبیت و تجلیل و تبرک رئیس‌جمهور از طرف مردم است بدون این‌که همین مردم امکانات متعددی بـرای انـتخاب کـردن داشـته

---

۱. در اوت ۱۹۸۴ روزنامهٔ لوموند سلسله مقالاتی با عنوان «بحران در نظام نمایندگی مردم» منتشر کرده است.

2. *Contrat social*, III, 15.

باشند. امر رأی‌گیری و رأی‌دهی محل ظهور و بروز جنبه‌های مربوطه به روان‌شناسیِ اجتماعی مردم است و بیشتر در حکم جشن و سروری است که به هنگام نذر و نیاز برپا می‌کنند تا رأی دادن که کاشف از حاکمیت آن‌ها است.[1]

وجود یک جماعیت عظیم رأی‌دهنده احساس «بیهودگی» رأی دادن را زیاد می‌کند. برتران دو ژوونل می‌نویسد: «هر وقت می‌پرسیم آزادی در کجا قرار دارد، به ورقه رأیی که در دست داریم اشاره می‌کنند. در این دستگاه عظیمی که ماتبعه آن هستیم (یعنی دستگاه دولت) ده، بیست یا سی میلیونیم کسر حاکمیت مال ماست. و ما گاهی با این‌که در توده عظیم آدم‌ها گم گشته و مغروقیم، در ابراز حاکمیت خود شرکت می‌جوئیم.»[2] البته تفاوت میان رأی ندادن و داشتن یک حق (از بیست تا سی میلیون حق رأی)، برای مشارکت در اخذ تصمیم، تفاوت بسیار کمی است. وقتی که در یک انتخابات تعداد بسیار زیادی رأی‌دهنده شرکت می‌کنند، برای یک فرد احتمال این‌که رأی‌اش اهمیت قاطع[3] داشته باشد احتمال اعشاری است، خصوصاً موقعی که برنامهٔ سیاسی نامزدها کم‌وبیش به یکدیگر شباهت دارند. این حس ناچیزی و گم‌گشتگی فرد در میان تودهٔ مردم عامل نیرومندی است در نومید کردن آدم رأی‌دهنده. حتی کسانی که رأی می‌دهند بسیار خوب می‌دانند که از لحاظ آماری برای آن‌ها کوچک‌ترین امکان تأثیر واقعی گذاشتن بر حوادث آینده وجود ندارد. مسئله‌ای که در این‌جا مطرح می‌شود این است که پس چرا مردم باز هم رأی می‌دهند؟

سرژ کریستف کلم نشان داده است که محرک مردم در امر رأی دادن انگیزه‌های غیرعقلی و گاهی یکسره بی‌معنی است. و جوابی که معمولاً می‌شنویم این است که «اگر همه از رأی دادن امتناع می‌کردند» تصمیمات را سیاست‌مداران می‌گرفتند، بدون این‌که احدی در اخذ این تصمیمات تأثیری بگذارد. به این ترتیب، رأی‌دهنده در انتخاباتی شرکت می‌کند که رأی انفرادی او به هر صورت کوچک‌ترین تأثیری در تصمیم‌گیری نخواهد داشت. . .

اما دلایل متعدد دیگری هم هست که علت بی‌اعتباری نسبی مراجعه به آرای عمومی را روشن می‌کند. یکی از این دلایل، کم‌اعتمادی مردم نسبت به نامزدانِ وکالت است.

---

1. Serge-Christophe Kolm, *Les elections sont-elles la democratie?*, Cerf, 1977, pp. 12-13.

2. Bertrand de Jouvenel, *Du Pouvoir*, Hachette, 1972.

۳. به این نوع رأی‌دهنده، آمریکائی‌ها می‌گویند: Pivotal Voter (رأی‌دهندهٔ مهم).

نامزدهائی که بعد از انتخاب شدن به قول خود وفا کنند کمیاب هستند. (به عکس بسیارند کسانی که بعد از انتخاب شدن، درست عکس سیاستی راکه اعلام کرده بودند عمل می‌کنند). البته دلیلی هم ندارد که وکلا به قول خود عمل بکنند و عواملی هم که آن‌ها را مجبور به وفای به عهد بکند بسیار معدود است، زیرا وکلا همیشه می‌توانند برای توجیه عمل خود تحول اوضاع و احوال و فشار عوامل خارجی را دلیل بیاورند. مع‌ذلک این خطر هم هست که وکلای مزبور به علت نقض عهد مجدداً انتخاب نشوند (اگر شایق به انتخاب شدن مجدد باشند). اما این خطر نسبتاً خفیف ا ست، زیرا نادرند انتخاب‌کنندگانی که خاطرهٔ دقیقی از قول و قرارهای نامزدهای وکالت در انتخابات قبل داشته باشند. وانگهی با بوق و کرنای تبلیغاتی می‌توان وعده‌های سابق را از ذهن مردم بیرون کرد. اغلب انتخاب‌کنندگان رفتار و کردار نامزدهای انتخاباتی را خصوصاً در ایام قبل از شروع انتخابات درنظر می‌گیرند. به این جهت است که رجال سیاسی موقعی که انتخاب می‌شوند، عجله می‌کنند تا لوایح مخالف با توقع و انتظار مردم را هرچه زودتر تصویب کنند و نیز تصمیمات مغایر با وعده‌های داده شده را هرچه زودتر بگیرند .و برعکس، در موقع نزدیک شدن موعدِ انتخابات جدید، وکلا شروع می‌کنند به تشدید فعالیت‌ها و اقدامات مردم‌فریبانه.

برای رفع این نقیصه برخی پیشنهاد کرده‌اند «دورهٔ وکالت» محدود شود. عیب این پیشنهاد این است که در صورت تحقق، فعالیت سیاسی محدود می‌شود به کوشش پیوستهٔ نامزدها برای انتخاب شدن و این خود می‌تواند سیاست‌مداران را بیشتر مأیوس کند از این‌که دربارهٔ طرح‌های سیاسی درازمدت تأمل کنند. از طرف دیگر، این حقیقت را هم نباید پنهان کرد که در کار کشورداری بسیاری از تصمیمات ضروری، تصمیماتی هستند که از لحاظ مردم یکسره نامقبولند و ناپسند. بهترین راه‌حل شاید این باشد که آیین و قانون مخصوصی وضع شود تا اگر عدّهٔ نسبتاً زیادی از شهروندان اتفاق‌نظر پیدا کردند، بتوانند خواستار تدارک انتخابات جدید بشوند. این روش تا حدّی سبب می‌شود که وکیل از روی اجبار هم که شده خواسته‌های موکلینِ خود را جامه عمل بپوشاند و نیز همین روش این امکان دائم را به مردم می‌دهد که بتوانند وکلای خود را عزل کنند. اما پیش‌بینی این نکته آسان است که احزاب حاضر به پذیرفتن چنین اصلاحی نخواهند شد.

مشکل دیگری که مکانیسم انتخاباتی راکج ومعوج و دگرگونه می‌کند چیزی است که به آن «رأی مصلحتی» می‌توان نام داد. مطابق این روش، رأی‌دهنده به آدمی که مورد ترجیح

اوست رأی نمی‌دهد، بلکه برضد کسی رأی می‌دهد که بیشتر از او نفرت دارد. به این ترتیب، موقع انتخاباتْ هردفعه که رأی‌دهنده باطناً میل دارد به حسن رأی بدهد به حسین رأی می‌دهد آن هم فقط به این دلیل که حسین را بیشتر شایسته می‌داند تا مانع انتخاب شدن جعفر بشود. در موقع انتخابات خود نامزدها هم بدون درنگ به این طرز رأی دادن متوسل می‌شوند، در حالی‌که واضح است که این طرز رأی دادن عقیدهٔ واقعی شهروندان را به‌طور صریح منعکس نمی‌کند.

نکته‌ای که پیوسته محل تأکید بوده این است که در انتخاباتِ مبتنی بر اکثریت قوّت و شدت عقاید ابراز شده منعکس نمی‌شود. وزن رأیِ انتخاب‌کنندهٔ میانه‌رو معتدل برابر است با رأی انتخاب‌کنندهٔ مصمّم و انتخاب‌کنندهٔ مبارزِ متعهد. کُلم می‌گوید: «وزن رأی کسانی که برایشان فرقی نمی‌کند که حسن انتخاب شود یا حسین برابر است با وزنِ رأی کسانی که حسن را قویاً به حسین ترجیح می‌دهند». البته آدم‌های میانه‌رو یعنی کسانی که تمایلشان به این نامزد یا آن نامزد دوآتشه نیست، همیشه این وسیله را در اختیار دارند که از رأی دادن امتناع کنند و امتناع هم می‌کنند. اما نقصی که مذکور افتاد با این روش کاملاً برطرف نمی‌شود.

لیبرال‌های موج نو (نئولیبرال‌ها) خصوصاً دربارهٔ امکان اصلاح نظام‌های انتخاباتی فکر کرده‌اند تا شاید بتوانند برای میزان ارجحیتی که رأی‌دهنده به نامزد انتخاب‌شونده ابراز می‌کند فرصت اظهاروجود بدهند. متفکران مکتب ویرجینی (تایدمن، تالوگ و دیگران) که مجله‌ای به نام ***انتخاب مردم***[1] دارند، خصوصاً کوشیده‌اند تا برمبنای تئوری «مبادلهٔ ارادی» مکانیسمی تحت عنوان روش کشف و تعیین تقاضا[2] درست کنند. غرض از این روش این است که در یک نظام اقتصادی که مایملک عمومی توسط همه مردم متساویاً مصرف می‌شود بهترین شرایط تخصیص منابع مالی تعریف گردد. اساس این مکانیسم متوقف براین است که تعیین شود هر انتخاب‌کننده آمادهٔ پرداخت چه قیمتی است تا نظر مورد علاقه‌اش به کرسی بنشیند؟ عیب واضح این روش این است که افراد فقط به تناسب «شدت اعتقادات شخصی» قیمت مذکور را نمی‌پردازند. اهمیت امکانات شخصی آن‌ها هم باید در نظر گرفته شود! علاوه براین عیب، همین تئوری «انتخاب مردم» خیلی زود پیچیدگی بسیار پیدا می‌کند و در چندین مورد مواجه با مسائلی می‌گردد که حل آن‌ها محال است. به‌کار بردن روش کشف و

1. *Public Choice*
2. *Demand Revealing Process* (DRP)

تعیین تقاضا، احتمالاً امتناع از رأی دادن را زیاد می‌کند و ممتنعینْ مؤتلفینی می‌شوند که غرض از ائتلافاتِ آنان کم کردن هزینهٔ کسب اطلاعات ضروری است برای هر فرد.

به‌طور کلی این تحقیقاتی که دربارهٔ «الگوهای رأی» (و احتمال معاینه و وارسی تجربی آن‌ها) از چند سال پیش به این طرف زیاد شده است، همه دچار نقایصی است که این نقایص خود نتیجهٔ مفروضات لیبرال مآبانه آن تحقیقات است. به این ترتیب که مسائل مربوط به انتخابات در این‌گونه تحقیقات کلاً و منظماً به اعتبار الگوهای اقتصادی مورد مطالعه واقع شده است. در این نوع پژوهش‌های علمی، انتخاب‌کننده به منزله یک آدم معقول تلقی می‌شود که رأی او کاملاً معطوف و منطبق با «بهترین وجه تأمین منافع» خود اوست. اما تعمیم دادن مفهوم الگوی (مُدل) امور اقتصادی به امور سیاسی و انتخاباتی، اسباب زحمت می‌شود و مسئله درست می‌کند. زیرا امر تعمیم دادن الگو نه تنها خود فرع بر یک تصور نادرست از انسان است بلکه اصلاً نوع اعمال متقابلی[1] (تعاملی) که در موقع مراجعه به آرای مردم به‌وجود می‌آید، فرق دارد با اعمال متقابلی که در بازارهای اقتصادی ظاهر می‌گردد. یک تصمیم سیاسی اگرچه حاصل جمع آرای همهٔ افراد است، ولی به هر صورت تصمیمی جمعی است و به این اعتبار برای همه لازم‌الاجرا است. حتی برای کسانی که عقیدهٔ خلاف را در موقع رأی دادن اظهار کرده‌اند. روی این اصل، برخلاف حوزهٔ اقتصادیات که در آن از مبادله و مصالحه تجاری می‌توان صحبت کرد، در امور انتخاباتی از منافع مشترک و متقابل نمی‌توان سخن گفت. تمام تحقیقاتی که در این زمینه شده، مأیوس‌کننده بوده است. زیرا این تحقیقات با واقعیات انطباق ندارد و این خود نتیجه میزان پیش رفته درجه تجرید و انتزاع این نوع تحقیقات و نیز عدم امکان به حساب آوردن همهٔ عواملی است که سبب می‌شوند نظر انفرادی افراد [یعنی این‌که حسن را به حسین ترجیح می‌دهند] مبدّل به انتخاب جمعی بشود.[2]

---

1. Interaction

۲. برای این موضوع نگاه کنید به:
Giovanni Sartori, "Will Democracy Kill Democracy? Decision-Making by Majorities and by Committees", in *Government and Opposition*, printemps 1975.
Thomas Romer & Howard Rosenthal, "Voting Models and Empirical Evidence", in *American Scientist*, Sept. - Oct. 1934, 465-473.
برای یک معرفی انتقادی «روش کشف و تعیین تقاضا» نگاه کنید به مقاله : ←

مسئله اساسی دیگر، موضوع قدرت فائقه پول است. ارسطو معتقد بود که دموکراسی «حکومت فقیران» است، و می‌گفت «رژیمی که در آن فرمانروایان ـ چه متعلق به اقلیت و چه متعلق به اکثریت ـ به اتکای ثروت خود تنفیذِ قدرت کنند، حکومت معدودی آدم خواهد بود (الیگارشی)».[۱] همین ارسطو احتمالاً متعجب می‌شد اگر می‌فهمید که در دموکراسی‌های جدید قدرت‌های پولی چه نقشی پیدا کرده‌اند و این نقش را امانوئل بو دو لومنی[۲] در خلال تحقیقات خود دربارهٔ «دودمان‌های بورژوآزی» روشن کرده است.[۳]

همه می‌دانند که در دموکراسی‌های لیبرال پول جزءِ توشه و باروبنه مقدماتی هر نامزد انتخاباتی است. حال چه نامزد انتخاباتی خودش صاحب ثروت باشد (این مورد عام است) و چه بتواند مال دیگران را برای پیروزی خود به‌کار بگیرد، بدون تکیه‌گاه و امکانات مالی یک نامزد انتخاباتی عملاً به هیچ وجه نمی‌تواند انتخاب شود. حتی بخت وی برای نامزد شدن نیز بسیار کم است. برای نیل به قدرت، پول لازم است و ضمناً قدرت مفید است برای به‌دست آوردن پول بیشتر. و اما چون تبلیغات انتخاباتی بیشتر از پیش گران تمام می‌شود، میزان کمک‌های مالی بیشتر ازپیش زیاد می‌شود. این‌گونه اعانات مالی انتخاباتی ـ مگر در موارد استثنایی نادرالوجود ـ بدون توقع و چشمداشت انجام نمی‌گیرد. اعانه‌دهنده در قبال مساعدت مالی که می‌کند انتظاراتی دارد و تعهدات دقیقی از نامزد انتخاباتی می‌خواهد که البته روح جماعت انتخاب‌کننده و رأی‌دهنده از آن‌ها بی‌خبر است. قدرت‌های مالی‌ئی که وسیع‌ترین امکانات را در اختیار داشته باشند منطقاً آن‌هائی هستند که قادرند نیرومندترین تأثیرات را روی یک عمل سیاسی بگذارند. فقط وسائل و امکانات قدرت‌های رقیب می‌توانند آن تأثیرات را محدود کنند. به این ترتیب، عملکرد درست دموکراسی از راه راست کاملاً منحرف می‌شود و تقلّب در آن بروز می‌کند. در انتخابات ۱۹۶۸ ریاست جمهوری

Jean Dominique Lafaye, "Intensité des préférences individuelles et choix collectifs. → A la recherche des meilleurs systemes de vote", in SEDEIS Mars 1984, 44-53.

1. Politique, III, 1279 b 34-1280 a 4.

2. Emmanuel Beau de Lomenie

۳. انتقادِ قدرت پول در آثار ارسطو را باید مربوط کرد به تنزل فعالیت تجاری و ارزش بازرگانی کالاها در جهان باستان. همین طور ارسطو در *Lois*, 847 D. گفته است که «هیچ داد وستدی نباید به قصد سود بردن انجام بگیرد». از نظر یونانی‌ها ثروتمند بودن به این معنا است که آدم به همه‌کاری مجاز است (مقایسه کنید با معنای دوگانه کلمهٔ "luxuria" در لاتین؛ «تجمل و شهوترانی».

فرانسوا پرو اقتصاددان فرانسوی که کمتر کسی می‌تواند به وی تهمت مارکسیست بودن بزند، می‌نویسد، «دموکراسی قرن نوزدهم نه تنها مانع دوز و کلک‌های طبقات ثروتمند نشده بلکه این گونه اعمال را تسهیل نیز کرده است. در یک دموکراسی صوری آدم‌های پولدار قدرت را در تصرف دارند. دموکراسی قرن بیستم مادام که در مرحلهٔ اقتصاد سرمایه‌داری و شکل‌های بورژوآی لیبرالیسم پارلمانی در جا می‌زند، چیزی جز حرف و سخن نخواهد بود».[1]

مسئله شایان توجه دیگر، این است که دموکراسی همیشه به‌منزلهٔ حکومت متکی بر عقاید و آرای مردم به قلم رفته است. انتخابات در حکم شمارش عقاید و آرا است و از راه ارزیابی (سونداژ) افکار عمومی شناخته می‌شود. اما خودِ عقاید و آرا چگونه شکل می‌گیرند؟ گفتن این که انتخابات آزاد است، حرف بی‌معنائی خواهد بود اگر شکل‌گیری عقاید مردم آزاد نباشد. علاوه براین، خود مفهوم افکار عمومی مفهوم شک‌انگیزی است. عدهٔ آدم‌هائی که عقایدی داشته باشند و این عقاید در چشم آن‌ها در حکم ایمان و یقین باشد بسیار اندک است. به معنای دقیق کلمه، اکثر مردم عقیده‌ای ندارند؛ چیزی که دارند یک مشت تأثّرات حسی (انطباعات) و اندیشه‌های مبهم و متناقض و سردرگم است که مبنای آن‌ها وضع و حال روحی آن‌ها و شوق و ذوق ناپایداری است که به تبعِ بروز حوادث و اثر تبلیغات و قرار گرفتن در محیط فکری خاص تغییر می‌پذیرند. فرانسوا پرو می‌نویسد: «یک عقیده، مواج‌ترین و لغزنده‌ترین ـ برای این که نگوئیم شل و ول‌ترین ـ شکل‌های انتخاب عقلی است»، و در جای دیگری همین نویسنده می‌گوید: عقاید آدم‌ها علی‌الخصوص به طرزی کاملاً غیرمستقل شکل پیدا می‌کند.

در امر کشورداری به شیوهٔ دموکراتیک یکی از مسائل اساسی، مسئله اخبار و اطلاعات است. تصمیم و انتخاب مردم تا حد زیادی بستگی به کیفیت اطلاعات آن‌ها دارد. از طرف دیگر، در دموکراسی آدم فقط از طریق رسانه‌های گروهی می‌تواند خود را به دیگران بشناساند. اگر دربارهٔ یک نامزد انتخاباتی هیچ‌کس حرفی نزند، این نامزد کوچک‌ترین شانسِ انتخاب شدن را نخواهد داشت. واقعه‌ای را که رسانه‌های گروهی از آن سخن نگویند انگار که اصلاً اتفاق نیفتاده است. اما می‌دانیم که اخبار و اطلاعات مطالبی نیستند که بی‌طرفانه و به روشی عینی تهیه شوند. اخبار و اطلاعات یا جهت‌گیری خاصی دارند و اریب و کج و معوج

---

1. Francois perroux , *La democratie*, op.cit., p.22.

آمریکا، انتخاب ریچارد نیکسون برای حزب جمهوریخواه ۲۹ میلیون دلار خرج برداشت. انتخاب رونالد ریگان در ۱۹۸۴ بیش از ۴۰ میلیون دلار تمام شد (۲۵ میلیون دلار از این مبلغ فقط صرف تبلیغات سمعی و بصری شد). سرژ کریستف کُلم دربارهٔ این طرز انتخابات، بی‌رحمانه این‌طور اظهارنظر می‌کند: «برای این‌که آدم با اکثریت آرا انتخاب بشود مطمئن‌ترین راه این است که اول از طرف اکثریت ثروتمندان برگزیده گردد».[۱]

البته شاید بتوان مبارزهٔ سیاسی و ستیزه‌جوئی (میلیتانتیسم)[۲] را تا حدودی جانشین کمک مالی کرد. نامزدی که مال و منالی ندارد، می‌تواند لااقل قریحه رزمجویانه آدم‌ها را بیدار کند. با این وصف، تجربه نشان می‌دهد احزابی که هواداران رزمجوی بیشتری می‌پرورند معمولاً احزابی هستند که صاحب افراطی‌ترین عقایدند. میانه‌روها کسانی هستند که اصولاً و بنا به تعریف شور و شوقی در حدّ اعتدال دارند. کُلم می‌گوید: «هر چه بیشتر به حریم عقاید افراطی نزدیک بشویم، می‌بینیم که به‌طور متوسط آدم‌ها زیادتر آمادهٔ مایه‌گذاشتن از شخص خود و مایه گذاشتن از جیب خود هستند برای دفاع از معتقدات خود. بنابراین، اغلب دیده می‌شود که رزمجویان و پول‌دهندگان به‌طور متوسط افراطی‌تر از انتخاب‌کنندگان خود هستند».[۳] در این صورت، درخصوص نظامی که مساعدت‌های بی‌توقعِ انتخاباتی خود را یکسره به فرقه‌های افراطی تخصیص می‌دهد، چگونه باید اندیشید؟

واضح است که قدرت قاهره پول با فساد و رسوائی‌های مالی همراه است. اما گاهی بعضی این‌طور خود را تسلی می‌دهند که در دموکراسی افتضاحات مالی از پرده بیرون می‌افتند و این را به حساب افتخارات دموکراسی می‌گذارند و می‌گویند که خودِ فاش شدن این‌گونه مفاسد کاشف از این است که اطلاعات و اخبار «آزادانه» به‌گوش مردم می‌رسد. واقع این است که افتخار کردن به خرابی و تباهی دموکراسی خود امری حیرت‌انگیز است. خصوصاً که این ایراد هم وارد است که تعداد رسوائی‌های مالی که فاش می‌شود بی‌گمان کمتر است از شمارهٔ افتضاحاتی که پشت پرده می‌ماند. به‌طوری که این سؤال پیش می‌آید که آیا اصولاً نظام دموکراسی فطرتاً این نوع فضایح را تسهیل نمی‌کند. منتسکیو می‌گفت که در حکومت‌های دموکراسی از فساد باید بیشتر ترسید تا در رژیم‌های سلطنتی. زیرا در دموکراسی چون قدرت کمتر متمرکز است و زیادتر پراکنده، عدهٔ مردمِ فاسد الزاماً بیشتر است.[۴]

---

1. Kolm, op.cit., p.123. 2. militantisme 3. Kolm, op.cit., p.119.
4. Montesquieu, Grandeur et décadence des Romains, chap. III.

می‌شوند و، یا برعکس، محتوی مقادیر قابل توجهی پیام هستند که از لحاظ ابلاغ اصل قضیه متقابلاً یکدیگر را تعدیل می‌کنند. در تمام موارد، انتخاب‌کننده هیچ وقت در وضعی نیست که بتواند رأساً و مستقلاً موضعی اختیار کند. از یک طرف قدرت رسانه‌های گروهی بسیار قابل ملاحظه است و همین‌ها هستند که عقاید و افکار رأی‌دهندگان را قالب‌گیری می‌کنند و می‌سازند و ضمناً می‌دانیم که مسئولان رسانه‌های گروهی منتخب مردم نیستند. از طرف دیگر، دستکاری عقاید مردم از طریق روش‌هائی که در بازاریابی مورد استفاده است و نیز توسل به جوسازی‌های تبلیغاتی چنان امکاناتی در اختیار وسائل ارتباط جمعی گذاشته که روش‌های متداول در سابق به‌گرد پای آن‌ها هم نمی‌رسند. به این طریق ارادهٔ مردم را بیشتر از پیش براساس روش‌های مخصوص «عقیده‌تراشی» در کارگاه (فابریک) درست می‌کنند و تحویل مردم می‌دهند.

اما نشر روش‌های کشورداری به سبک دموکراسی نه تنها مانع از این نشده که تکنیک‌های «قالبی کردن» افکار مردم تکمیل شود بلکه این دو پدیده پابه‌پای همدیگر پیش رفته‌اند. یکسان کردن گزینش‌های فردی و همگون کردن رفتار آدمیان که همه نتیجه فشار و پافشاری روش‌های تبلیغاتی است، از چارچوب منحصربه‌فرد فنون تبلیغی تا حدّ زیادی خارج شده ولی اساس آن همان روش قالب‌سازی است، و به هر صورت میزان شیوع آن به‌اندازه‌ای است که مایهٔ شرمساری است. تبلیغات و بازاریابی جای انتشارات (پروپاگاند) را گرفته است. هیچ حکومت استبدادی تاکنون نتوانسته بود آدم‌ها را این‌طور مثل گوسفند وادار کند که همه یکسان بشوند. [ویک قد وقواره پیدا کنند و از همه جهات برابر شوند].[۱]

توکویل این نکته را کشف کرد که «استبداد عقیده» نوعی استبداد است که خاصِ رژیم‌های دموکراتیک است و خصوصاً در آمریکا توسعه پیدا کرده است. همین توکویل می‌نویسد: «در آمریکا چیزی که بیش از همه مرا منزجر می‌کند آزادی به منتهی درجه نیست که در آن‌جا حاکم است، انزجارِ من از این است که در این مملکت ممانعت از ظهور حکومت ظالم به حد کافی تضمین نشده است». و در جای دیگری می‌نویسد: «من کشوری را ندیده‌ام که در آن به‌طور کلی استقلال ذهن و آزادی حقیقی بحث و گفتگو کمتر از این‌جا باشد (. . .) آن‌قدر که آمریکائی‌ها دقیقاً در یک جاده راه می‌روند آدم در بادیِ امر خیال می‌کند که در آمریکا ذهن همهٔ مردم را از روی یک نمونهٔ واحد قالب‌گیری کرده‌اند (. . .) در

---

۱. Gleichschaltung به آلمانی در متن آمده که به معنی یک شکل کردن و همسان کردن است.

آمریکا، «اکثریتْ»، دور و بر اندیشه را یک دایره هول‌انگیز کشیده است (...) پادشاه قدرتی مادی دارد که می‌تواند روی عمل آدم‌ها اثر بگذارد اما در ارادهٔ آن‌ها نمی‌تواند تصرفی بکند. در آمریکا اکثریت قدرتی دارد در عین حال مادی و معنوی، که روی عمل و ارادهٔ یکسان عمل می‌کند و در عین حال هم مانعِ کار انجام شده می‌شود و هم مانع اظـهار رغـبت بـه عمل (...) در عهد تفتیش عقاید در اسپانیا مسئولان هیچ‌وقت نتوانستند مانع انتشار کتب مخالف دین اکثریت بشوند. امپراتوريِ اکثریت در آمریکا این کار را بهتر انجام می‌دهد، یعنی اصلاً فکر این را که کسی خلاف فکر اکثریت مطلبی بنویسد از اذهان بیرون می‌کند».[1]

انتخاب‌کننده چون وسیله‌ای در اختیار ندارد تا از روی فکرْ عقیده‌ای شخصی بـرای خـود بسـازد، ایـن گـرایش در او شـدت مـی‌یابد کـه بـه اصـطلاح روی شـخص نـامزدها سرمایه‌گذاری کند و این کار را کم و بیش کاملاً نیندیشیده انجام می‌دهد. ماکیاول می‌گفت، راهنمای انسان‌ها عقل نیست، عواطف و شهوات و قوای شوقیه است. در معرکهٔ انتخاباتی قوای غیرعقلی مردم را از روی نقشه به طرف مطالب غیراساسی می‌کشانند. خود نامزدها هم از عوامل عاطفی استفاده و سوءِاستفاده می‌کنند و مطالب و مـضامین بـی‌معنی را بـه معرض «تماشا» می‌گذارند. شخصی کردن فعالیت سیاسی، اهمیت برنامه و افکار سیاسی را به حداقل اهمیت تقلیل می‌دهد. در یک گفتگوی تلویزیونی نامزدی که از لحاظ تماشاگران توفیق پیدا می‌کند کسی نیست که مدافع درست‌ترین افکار است. برنده کسی است که بـا مهارت بیشتری نظرهای خود را عرضه می‌کند، صورت ظاهرش دلپسندتر است و زیـادتر حاضرجواب است و بهترین تأثیرات را در حواس بیننده به‌جای مـی‌گذارد و در تـلویزیون خوش‌سیما به نظر می‌آید [به اصطلاح تله‌ژنیک است، مثل فتوژنیک]. انتخاب‌کنندگان به اتکای حزب معرفی‌کننده، رأی خود را به کسی می‌دهند که فقط تـصویر او را دیـده‌انـد و شهرت او را شنیده‌اند. واضح است که این تصویر طوری نقاشی شده که بتواند جـوابگـوی «تقاضا»ی انتخاب‌کننده یعنی رأی‌دهنده باشد. اما شهرت، هـرچـه بـرحسب زمـان جـلوتر می‌رویم کسب شهرت کمتر به فضایل خاص احتیاج پیدا می‌کند. شهرت معمولاً عبارت از «سر و صدا» ئی است که شخص ذی‌نفع آگاهانه دوروبر خود راه می‌اندازد. (در زمان ما که روزگار حکومت رسانه‌های گروهی است، همه این اصل را می‌دانند که بهتر است از آدم بد یاد کنند تا اصلاً یاد نکنند. سکوت وسائل ارتباط جمعی، آدم، یعنی نامزدهای انتخاباتی را

1. Tocqueville, op.cit.

می‌کشد). در چنین اوضاع و احوالی، ارمغانی که وسائل ارتباط جمعی برای تربیت ذهنی تماشاگران خود می‌آورد روشن نیست. چه کسی گفته بود که با ظهور دموکراسی، شوقیات (یعنی قوای غیرعقلی انسان) جای خود را به خودپسندی و خودنمائی و تفاخر سپرده است؟

بعضی گفته‌اند که خصوصیت «آنی بودن»[۱] اخبار و اطلاعات شاید بتواند زمینهٔ روزگار ما را برای بازگشت به بعضی صور دموکراسی مستقیم هموار کند. مارشال مک لوهان[۲] می‌نویسد: «وقتی که سرعت اخبار و اطلاعات زیاد می‌شود، فعالیت سیاسیْ دیگر از روش انتخاب نماینده و اعزام هیئت اجرائی دست برمی‌دارد و تبدیل می‌شود به مشارکت مستقیم همهٔ اعضای جامعه در تنفیذ قدرت معطوف به اخذ تصمیم. آلوین تافلر هم همین عقیده را دارد،[۳] اما این طرز فکر که ناشی از فلسفه نوظهور «ارباب فنون» است و شعارش این است که روزگار ما عصر «زوال ایدئولوژی‌ها» است قانع‌کننده به نظر نمی‌رسد. زیرا در دموکراسی مستقیم، عامل اصلیْ «آنی بودن» اطلاعات و اخبار نیست بلکه عامل اصلی ارزش این اطلاعات است (که فقط در برخی موارد ارزش یک خبر مربوط به آنی بودن آن خبر می‌شود)، اما تکنیک‌های جدید ارتباطی ارزش خبر را بهبودی نمی‌بخشند، نقایص آن را ملموس‌تر می‌کنند. مسئله ساخت و ترکیب خبر حل نشده است و نیز هویت و مقاصد کسانی هم که خبر را منتشر می‌کنند، روشن نشده است. در زمینهٔ پخش خبر هم اصل کثرت و تنوع (پلورالیسم) در حکم یک نوع تضمین نیست. رقابت میان دستگاه‌های ارتباط جمعی منجر به این می‌شود که همهٔ آن‌ها به معیار واحدی روی آورند. علاوه براین، خودِ هریک از رسانه‌های گروهی در حکم یک پیام هستند و این امر مستقل از محتوی پیام است (محتوی حقیقی یک پیام خود آن پیام است). اگر فرض را بر این بگذاریم که شفافیت یا بی‌آلایشی اخبار و اطلاعات امر مطلوبی باشد، باز هم اجرای چنین فکری ناممکن به‌نظر می‌رسد.

توسعهٔ روش‌های ارزیابی عقاید (سونداژ) نیز آن‌قدرها با دموکراسی سازگار نیست. از لحاظ نظری غرض از سونداژ این است که توزیع آماری «عقاید» را در لحظهٔ خاصی ارزیابی کنیم. اما سونداژ عملاً با «مفهوم قالبی» (استرئوتیپ) چشم‌بندی می‌کند، یعنی این «مفاهیم قالبی» را به صرف چاپ و انتشار آن‌ها تبدیل به واقعیت خدشه‌ناپذیر می‌نماید. روش سونداژ

---

۱. Instantanéité ، آنی بودن، زودگذر بودن.

2. Marshall Mc Luhan (1911-1980)

3. Alvin Toffler, *La troisieme vague*, denoël, 1978, pp.526-527.

در واقع روش «وانمود» کردن است. یعنی برمبنای نمونه‌هائی که «بارز» فرض می‌شود، امرِ وانمود شدهٔ خود را به دروغ مشابه واقعیت و حتی واقعی‌تر از واقعیت جا می‌زند.[۱] از سوی دیگر با روش سونداژ حتی کمتر از روش انتخابات می‌توان به «شدت و قوتِ» نظر انتخاب‌کننده پی برد. زیرا سونداژ «نظر» آدمی را بیان می‌کند که اگر قصد داشت رأی بدهد، این‌طور اظهارنظر می‌کرد. به این ترتیب، می‌بینیم که در روش سونداژ عقاید مردم برابر و مترادف با اعتقادات یقینی آن‌ها فرض می‌شود و البته این طرز تلقی اصلاً درست نیست. «شهروند باید انتخاب کند اما نمی‌تواند تصمیم بگیرد». پرسش‌نامه‌های مربوط به سونداژ از این ناتوانی انتخاب‌کننده هم بهره‌برداری می‌کنند و هم آن‌ها را مخفی نگه می‌دارند (...) این روش تمام شرایطی را که منجر به کشمکش در حزب بشود از بین می‌برد و آن را مبدل می‌سازد به پیشنهادی که علی‌الظاهر از قید زمان فارغ است.[۲]

پیر ویانسون پونته در روزنامهٔ ***لوموند*** ۱۴ مارس ۱۹۶۸ نوشته است، «خصوصیت بارزِ زندگی اجتماعی امروز ما دلزدگی و ملال مردم است». و اضافه کرده است که «مقصود راستین سیاست این نیست که امور مربوط به تأمین خیر و صلاح مردم به طرزی نه چندان بد اداره شود و نیز این نیست که ترقیاتی را نصیب ملت بکند و یا لااقل مانعی را از سر راه پیشرفت مردم بردارد، و نیز این نیست که به‌کمک قانون و تصویب‌نامه تحول اجتناب‌ناپذیر جامعه را مشخص کند. غرض از کشورداری به معنای عالی کلمه هدایت مردم و باز کردن افق‌های تازه در برابر چشم آنان و برانگیختن ذوق و شوق و جنب وجوش سازنده و آفریننده مردم است»[۳]، پانزده سال از این نوشته می‌گذرد و ما فرسنگ‌ها از شاهد مقصود به دوریم.

---

1. Pierre Rolle, "Démocratie contre sondocratie", in *En Jeu*, septembre 1984.

کشف اساسی مک لوهان این است که «وسایل ارتباطی»، میان فرستنده و گیرنده، در امر انتقال پیام بی‌طرف نمی‌مانند و لذا برحسب این‌که رسانه چه باشد «محتوی فرهنگی انتقالی» دگرگونه می‌شود و قول به این که «رسانه، خود یک پیام است» ناظر به همین کشف است. مک لوهان رسانه‌ها را به دو نوع تقسیم می‌کند: رسانه‌های گرم، مثل مطبوعات و رادیو و سینما و عکاسی که خود قویاً بیان‌کنندهٔ مفاهیم و حسّیات مستقر در تاروپود خود هستند و از خواننده و نگرنده مشارکت نمی‌خواهند. امّا سخن گفتن و تلفن و تلویزیون از مقوله رسانه‌های سرد هستند. این‌ها مطلب را القا می‌کنند و از شنونده و بیننده مشارکت می‌خواهند و خود این مشارکت نوعی آفرینندگی است. ـ م.

۲. چنین است که هربار نتایج یک سونداژ مخالف نتایج انتخابات می‌شود. ضمناً امروزه کم نیستند «کارشناسانی» که می‌گویند سونداژ می‌تواند با برازندگی جانشین انتخابات شود.

3. Pierre viansson-Ponte

نتیجه تحولات فعالیت سیاسی در دموکراسی‌های لیبرال امروز این شده است که موج بی‌سابقه‌ای از بی‌اعتنائی و لاقیدی و بی‌حسی نسبت به امور سیاسی به‌وجود آمده است. عدّهٔ کسانی که از رأی دادن امتناع می‌کنند پیوسته بیشتر می‌شود و گاهی از عدّهٔ رأی‌دهندگان هم افزون می‌گردد. ریچارد نیکسون با ۲۶ درصد آرای افرادی که به سن قانونی رسیده‌اند به ریاست جمهوری آمریکا انتخاب شد (فقط ۴۳ درصد آرا به صندوق ریخته شد). وقتی که در ۱۹ آوریل ۱۹۷۲ در فرانسه دربارهٔ مسئله ورود انگلستان به بازار مشترک به آرای عمومی مراجعه کردند، فقط ۳۶/۱۱ درصد افراد به سن قانونی رسیده در مراسم شرکت کردند و رأی دادند. در این‌جا این سؤال پیش می‌آید که یک اکثریت سیاسی، که حتی اکثریت افراد به سن قانونی رسیده هم نیست، اصولاً چه مفهومی دارد؟ این بی‌حسی و لاقیدی سیاسی دارد عمومیت پیدا می‌کند و در نتیجه مفاهیم مشروعیت و اصل وکالت و اصل حاکمیت از معنا تهی می‌شود.

بی‌علاقگی سیاسی اصولاً ناشی از فقدان عادت و فقر و بی‌سوادی و کمبود علم و اطلاع مردم نیست؛ برعکس، تمام این عوامل سبب می‌شوند که بی‌حسی کاهش پیدا کند. بی‌تفاوتی مردم نسبت به امور سیاسی ناشی از انحطاط و خرابی فعالیت سیاسی در کشورهای غربی است و نیز با این امر ارتباط دارد که افراد انتخاب‌کننده بیشتر از پیش حس می‌کنند که در مقابل مقاصد حقیقی و واقعیت عمیق قدرت دولت ناتوانند و این عجز آن‌ها روزافزون است.

مادام که حوادثی خطیر اتفاق نیفتد و فشار روانی لازم را در انتخاب‌کنندگان ایجاد نکند و در نتیجه مردان «استثنائی» ظهور نکنند و مادام که ایدئولوژی مسلط بر اذهان، با این که بسیار نیرومند است، حاضر نباشد به ماهیت ایدئولوژیک خود اعتراف کند، تحول بازی سیاسی منجر به این می‌شود که گفتار و برنامه‌های سیاسی همه کم وبیش شبیه یکدیگر بشوند. چنین به نظر می‌آید که این‌گونه تحول رو به شتاب دارد و نتیجه‌اش این می‌شود که تناسبات انتخاباتیِ قدرت بیشتر از پیش نزدیک می‌شوند به نتایج آماری که می‌شد صرفاً از روی اتفاق و تصادف به دست آورد. در مورد دور نهائی انتخاباتی که فقط دو نامزد را رودرروی یکدیگر می‌گذارد، نتیجهٔ مذکور علی‌القاعده به نسبت ۵۰/۵۰ نزدیک خواهد ماند و حاصلِ آن این امر می‌شود که بیشتر از پیش و بسیار به ندرت می‌توان موردی را پیدا کرد که کسی انتخابات را با اختلاف بسیار کم از رقیب خود نبرد یا نبازد. پی‌آمدهای مترتب براین

وضعْ مصیبت‌بار است، زیرا نامزد برگزیده مجبور است با نهایت احتیاط حکومت بکند تا مبادا عدّهٔ قلیلی از انتخاب‌کنندگان خود را ناراضی بکند (و این خود سبب می‌شود که اصلاً تصمیمات «مردم ناراضی کن» را نگیرد)، مقارن همین اوضاع و احوال نامزد انتخاب شده مجبور است کوشش کند تا دل قسمتی از انتخاب‌کنندگان متعلق به اردوی مخالف را به‌دست بیاورد. (و این خود سبب می‌شود که نامزد منتخب برنامهٔ پیشنهادی خود را اجرا نکند). این جاست که شمار فزاینده‌ای از انتخاب‌کنندگان احساس می‌کنند که تمام دولتمردان یک حرف می‌زنند و دولت‌های دست راستی برنامه سیاسی دست چپی را اجرا می‌کنند (یا برعکس). از این رو، مردم می‌رسند به این که چه علی خواجه و چه خواجه علی؟ و بروز این طرز فکر، بی‌تفاوتی و بیزاری مردم را افزون می‌کند. اکثریتی که با اختلاف چندصدهزار و حتی چند ده هزار رأی به دست می‌آید ثبات ندارد، زودشکن است و کاشف از ارادهٔ عمومی نیست. این‌جور اکثریت‌ها انتخاب و گزینش مردم نیستند و بیشتر از عدم وجود امکان انتخاب حکایت دارند و این خود نفی آرمان و ایده‌آل دموکراسی است. کلود ژولین می‌نویسد: «آیا هنوز می‌توان از دموکراسی صحبت کرد، در حالی‌که می‌بینیم اکثریت شهروندان دیگر نمی‌توانند افکار مخالفان رژیم حاکم را از عقاید سردمداران حکومت وقت تمیز بدهند».

عوامل دیگری هم هستند که «درهم فشردگی» مذکور را تشدید می‌کنند. این همه اشتغال خاطر اقتصادی و اجتماعی که خود مربوط به شیوع این فکر است که در جهان امروز همه چیز اقتصادی است، این طرز فکر سیاست را از سکه می‌اندازد. در این مناظره‌های تلویزیونی سیاسی، تماشاگر در واقع با چند «مدیرعامل» سروکار دارد که به ضرب آمار و ارقام به جان یکدیگر می‌افتند. با دیدن این‌گونه مناظر مردم خلع سلاح می‌شوند و بیزار از سیاست. نامزدهای انتخاباتی از روی مردم‌فریبی و برای خوش‌آمدِ مردمْ تقریباً همگیْ مطالبِ مشابهی را تحویل مردم می‌دهند و احزاب پشتیبان این نامزدها هم تبدیل می‌شوند به بنگاه‌هائی که همه جور آدم را دوروبر خود جمع می‌کنند. و بالاخره برنامهٔ سیاسی نامزدها بیشتر از پیش تحت تأثیر نتیجهٔ سونداژها قرار دارد. سونداژ هم چنان‌که می‌دانیم نتایج مشابهی را به همه متقاضیان می‌دهد. در نتیجه، احزاب مجبور می‌شوند راه‌حل‌هائی را به مردم پیشنهاد کنند که کم‌کم با یکدیگر فرق چندانی ندارند. به هر تقدیر، مردم این‌طور فکر می‌کنند که احزابْ مقاصد مشابهی دارند و الگوی واحدی از جامعه درست کرده‌اند و

اختلاف نظرشان (تا حدی) ناشی از اختلاف‌نظر درخصوص وسائل رسیدن به آن هدف‌ها است.

در این وضع و حال، مردم آزادی گزینش را در حکم طعمه‌ای برای فریفتن تلقی می‌کنند. انتخاب‌کننده می‌فهمد که گزینش وی باید در داخل دایره امکانات، یعنی نامزدهای موجود، انجام بگیرد؛ یعنی در باب خود نامزدها مجاز نیست مطلبی بگوید. تقویم‌ها موعد رفراندوم (همه‌پرسی) را زیر نظارت دارند. تشابه نظر قطب‌های سیاسیِ مخالفِ یکدیگر دامنه امکان گزینش مردم را محدود می‌کند. و این جاست که آدم به بن‌بست بی‌معنی نامربوطی دچار می‌شود. از موقعی که به این خوبی «مورد انتخاب» آدم را محدود کرده‌اند، هیچ‌وقت همین آدم آن‌قدر مختار در برگزیدن نبوده است. انتخاب‌کننده بین چندین حزب یکی را برمی‌گزینند. اما بین چندین فکر، مانع از این می‌شوند که او یکی را برگزیند و خود احزاب «گوناگون» هم بیشتر از پیش همین‌طور فکر می‌کنند. به این اعتبار انسان غربی نسبت به آزادی‌هائی که از آن‌ها بهره‌مند می‌شود آن‌قدر قانوناً بی‌اعتنا نبوده است، اگر چه که توهم او دائر بر داشتن این آزادی‌ها هرگونه میل به شورش را از وی سلب می‌کند.

این که در هر نطق و خطابه‌ای، سخنران دربارهٔ «پیچیدگی مسائل» و مضایق و تنگناهای ناشی از اوضاع و احوال روز صحبت می‌کند این فکر را پیش می‌آورد که در زمان ما، سیاستْ دیگر ربطی با امر گزینش توسط سیاست‌مدار ندارد و معقول‌ترین کاری که رأی‌دهنده می‌تواند بکند، این است که زمام کار خود را به دست «اهل فن» بسپارد و به‌طور کلی‌تر امور مملکتی را به کسانی ارجاع کند که به این امور «وقوف» دارند. به این ترتیب، می‌بینیم که نظر و عقیده کارشناسان وزنی پیدا می‌کند که از اعتبار آرای عمومی به مراتب بیشتر است. در این زمینه در صفحات قبل صحبت کرده‌ایم و به این طریق است که بی‌تفاوتی سیاسی مردم عمومیت پیدا می‌کند.

در منتهای مراتب، مفهوم تعدد احزاب هم بدل به یک مفهوم نسبی می‌شود. البته از لحاظ نظری بین رژیم‌های تک‌حزبی و رژیم‌های چندحزبی اختلاف هست. مثلاً احزاب منحصر به‌فرد (تک‌حزب) همگی احزاب دولتی هستند (در حالی‌که مفهوم تعددِ احزاب با مفهوم جامعه مدنی مترادف است)[1] باید به این حقیقت توجه داشت که وقتی تمام احزاب

---

۱. گفته‌اند که نظام تک‌حزبی برابر است با نظام بی‌حزب، زیرا نظام تک‌حزبی طبق تعریف موجودیتِ ←

دارای یک مرام واحدند، وصول به مقاصد مشابهی را پیشنهاد می‌کنند و لذا می‌توان گفت که رژیم حاکم رژیم «حزب منحصر به‌فرد» است که گروه‌های نمایندگیِ آن در پارلمان در واقع مظهر گرایش‌های گوناگون یک حزب واحد هستند که با یکدیگر رقابت دارند. این تصور زمانی تشدید می‌شود که می‌بینیم میان فلان عضو حزب الف و فلان عضو حزب ب کمتر اختلاف وجود دارد تا میان دو عضو یک حزب واحد (مصداق این قضیه احزاب جمهوریخواه و دموکرات آمریکا است). به این ترتیب، می‌توان در عالم خیال یک نظام تک‌حزبی درست کرد که در آن تنوع کلی جریان‌های فکری بیشتر از تنوع احزاب در داخل یک نظام چندحزبی باشد. از طرف دیگر، می‌دانیم که در رژیم‌های تک‌حزبی رقابت‌هائی که رهبران حزب را به جان یکدیگر می‌اندازد از جهت شدت به هیچ وجه کمتر از رقابت‌هائی نیست که در رژیم‌های متداولِ پارلمانی روسای احزاب مختلف را با یکدیگر به مناقشه وا می‌دارد.

عامل دیگر بروز بی‌اعتنائی مردم نسبت به امور سیاسی، فقدان پرش خیال و تخیّل نیرومند (یا بلندپروازی) سیاست‌گران و از میان برخاستن آرزوهای بلند و مقاصد عالی است. توکویل می‌گفت: «در هر دوره‌ای، مهم این است که پیشوایان ملل چنان کنند که همواره آینده را در مد نظر دارند. اما چنین رویّه‌ای در این قرون دموکراتیک و با این مردم دیرباور زیادتر ضروری است تا در تمامی قرون دیگر».[1] منتهی عیب کار در این است که همین قرون دموکراتیک است که کوشش را مشکل‌تر می‌کند. کوتاه بودن دورهٔ وکالت موجب کوتاه‌بینی نمایندهٔ مجلس یعنی داشتن «دید کوتاه‌مدت» از ملک و ملت می‌شود. پیشرفت سیطرهٔ اقتصادیات و سیاست‌گزارانی که تسلیم اکونومیسم (زیاده‌جوئی اقتصاد)[2] هستند، مانع می‌شوند که طرح‌های بلندپروازانه به ذهن صاحب‌اختیاران خطور کند. در زمانه‌ای که ما زندگی می‌کنیم افکار مساوات‌جویانه رواج تام دارند و در چنین محیطی اصلاً صرفِ صحبت کردن دربارهٔ مفاهیم عظمت و تقدیر ملّی و غیرذلک آدم را معروض سوءظن اشخاص

← احزابِ دیگر را که خصوصیت اصلی رژیم چندحزبی را تشکیل می‌دهد نفی می‌کند. از سوی دیگر، نویسنده‌ای مثل اشپنگلر (Spengler) می‌گوید که رژیم تک‌حزبی تمام معایب رژیم‌های چندحزبی را در خود جمع دارد. مع‌ذلک این نکته را یادآور بشویم که در کشورهای جهان سوم برقراری دموکراسی اغلب همراه با برقراری نظام تک‌حزبی بوده است (که این کار بی‌دلیل هم نبوده) و به نظر می‌آمده که این نظام تک‌حزبی معقول‌ترین راه‌حل برای متحد کردن مردم و وصول به یک هدف مشترک است. نگاه کنید به:

Edouard Kodjo, "Pour le parti unique, in *Jeune Afrique*, 20 janv. 1970.

1. Tocqueville, op.cit. 2. Economisme

می‌کند. پایان سخن آن‌که داشتن مقاصد دشواریاب و نیات بلند از بعضی جهات با مفهوم قانون‌پرستی که وجه مشخص دولت لیبرال مبتنی بر حقوق فردی است تضاد دارد، و این ضدیت هم قوز بالای قوز می‌شود. نهادهای حقوقی ذاتاً راکد و جامد هستند و کمتر می‌توانند با اجرای تصمیمات و حرکات برجسته تاریخی کاملاً سرِ سازگاری داشته باشند.[۱]

عاقبت قضیه آن که بی‌تفاوتی سیاسی مردم سبب می‌شود که انتخاب‌کنندگان بیشتر از پیش رأی منفی بدهند. چون هیچ برنامه سیاسی‌یی رأی‌دهنده را بر سر شوق نمی‌آورد و هیچ سیاست‌مداری ظاهراً به «نتایج خوبی» نمی‌رسد. انتخاب‌کننده به این قناعت می‌کند که راه را بر نامزدی ببندد که کمتر مورد علاقه‌اش است و به عبارت دیگر کناره‌گیری نامزد را با عمل خود تأیید بکند. انتخاب‌کننده به‌جای این‌که به یک نامزد رأی موافق بدهد، رأی مخالف می‌دهد.[۲] در یک نظام دموکراسی که از طرف مردم «کم‌عیب‌ترین» نوع حکومت تلقی می‌شود و نه «بهترین نوع حکومت»، مراجعه به آرای عمومی فقط برای ممانعت از پیدایش بدترین نوع حکومت به‌کار گرفته می‌شود. در این صورت است که سیاست برگزیدگان ملت یک جهت کلی دقیق پیدا نخواهد کرد و، خلاصه، نتیجهٔ این نوع مراجعه به آرای عمومی این می‌شود که مانع به مجلس رفتن نمایندگان یک گرایش فکری واحد می‌شود، و البته محقق است که این طریق بهترین راه تأمین ترقی یک ملت نیست.

نویسندگان لیبرال که نسبت به «حاکمیت ملی» بدگمانند و خوش‌تر دارند که امور مملکت را به «کارشناسان» واگذار کنند، اغلب مدافع اصل «بی‌تفاوتی سیاسی» بوده‌اند و گفته‌اند که چیز مفیدی است. دلیلشان هم این است که این بی‌اعتنائی مردم به امور سیاسی یک عامل «ثبات» است و گسترش طبقات متوسط که طبعاً کمتر از سایر طبقاتْ سیاسی

---

۱. از این لحاظ می‌توان نوموکراسی (nomocratie : حکومتی که در آن تفوق با قانون باشد) را در نقطهٔ مقابل تلوکراسی (telocratie : حکومت قائل به تفوق هدف) قرار داد. این دو طرز حکومت معطوف به ارادهٔ سیاسی به معنای تنگ کلمه و اصولاً ناشی از مکتب constructivisme است که هایک (Hayek) آن را با انتقاداتِ خود خوار و خفیف کرده است. نگاه کنید به:
Bertrand de Jouvenel, "Sur l'étude des formes de gouvernement", in *Bulletin SEDEIS*, 20 avril 1961.

۲. همه می‌دانند که در انتخابات ریاست جمهوری فرانسه، بیشتر ژیسکاردستن بود که شکست خورد و کمتر میتران بود که برد و انتخاب شد. این عدم موافقت عمیقی که فرانسوی‌ها امروز نسبت به سیاست دولت سوسیالیستی اظهار می‌کنند، به نسبت مساوی احزاب مخالف را منتفع نمی‌کند و این نکته روشن‌گر عبرت‌آموز است.

هستند و به سیاست علاقه نشان نمی‌دهند، با تأمین این ثبات ارتباط دارد. روی این اصل، لیبرال‌ها مشارکت عموم را در امور سیاسی در حکم عملی می‌دانند که بالقوّه خطرناک است و ممکن است که به تندروی‌های خشونت‌آمیز و افراط‌کاری سیاسی[1] منجر گردد. فرانچسکو نیتّی از این‌که بگوید، «فقط افزایش جمعیت طبقات متوسط می‌تواند ثبات دموکراسی را تأمین کند»[2] باکی ندارد، در حالی‌که در همان موقع که این سطور را می‌نوشته، طبقات متوسطْ بخش اعظم مشتریان فاشیسم را تشکیل می‌داده‌اند! اخیراً دو محقق آمریکائی، مارتین لیپست[3] و موریس جونز[4] از این عقیده دفاع کرده‌اند که بی‌علاقگی مردم نسبت به سیاست در حکم بهترین سنگر است برای مقابله با حملات افراطیون.[5]

البته دلیل مذکور فقط صورت ظاهرش مقرون به حقیقت است. بی‌علاقگی مردم به فعالیت سیاسی برخلاف نظر موریس جونز که می‌گوید، «بی‌تفاوتی سیاسی وزنه‌ای است که کم‌وبیش سنگینی وزن متعصبین سیاسی را تعدیل می‌کند»، در واقع راه را برای هجوم خشک‌مغزها هموار می‌کند، زیرا در محیط بی‌علاقگی سیاسی است که «قشریون به آسانی قادر می‌شوند افکار مردم را بسیج کنند. موقعی که رنگ خاکستری همه‌جا را می‌گیرد، رنگ، هر رنگی که باشد، جلوهٔ خاصی می‌کند. وقتی که فعالیت سیاسی دچار تنزل و انحطاط می‌شود، خشونت و تروریسم تنها وسایلی می‌شوند که با آن‌ها می‌توان اذهان کرخت شده و ناتوان مردم را که دیگر قادر به توسل به قانون نیست بیدار کرد. به این ترتیب است که بی‌علاقگی سیاسی مردم در واقع نوعی اعانه و کمک می‌شود در حق سازمان‌های افراطی. به‌موازات بروز بی‌علاقگی سیاسی از سوی مردم، مذاکره و مناظره دربارهٔ مسائل حقیقی مملکت و امور مورد مشاجره از چارچوب نهادهای سنّتی و تشکیلات قانونی کشور بیرون می‌رود و در جاهای دیگری به صورت آشفته و در محیط هرج و مرج مطرح می‌گردد. کار سیاست‌مدارِ سیاست‌باز تا حد عمل یک «پیشکار» تنزل می‌کند، یعنی کارِ او رتق و فتق امور جاریِ روزمره می‌شود و در نتیجه مسائل سیاسی در محافل همفکران سیاسی مطرح

---

1. activisme
2. F.Nitti, op.cit., vol.1, p.52.
3. Seymour Martin Lipset, *L' homme et la politique*, Seuil, 1963.
4. W.H.Morris Jones, *Political Studies*.
۵. کتاب فاینلی تا حدّی به ردّ عقاید لیپست و جونز اختصاص دارد. فاینلی با لحن مشاجره و روشِ مارپیچ استدلال می‌کند. امّا آن‌جا که از بی‌علاقگی مردم صحبت می‌کند گواهی‌اش درست است. نگاه کنید به:
M.I.Finley, Democratie antique et démocratie moderne.

می‌گردد که در آن‌جا انتخاب کردن دیگر ضرورت ندارد. این جاست که مردمی که فرصت اظهار وجود پیدا نمی‌کنند، راهی دیگر در جایی دیگر می‌جویند و از این لحاظ بسی پرمعناست که تعبیر «دموکراسی متمّم» پیوسته بر زبان‌ها جاری می‌گردد.

واقع این است که نتیجهٔ بی‌علاقگیِ سیاسی مردم این می‌شود که دست و بال صاحبان واقعی قدرت باز می‌شود (و به همین دلیل است که در برخی رژیم‌های دیکتاتوری منحرف کردن ذهن مردم از اظهار علاقه به امور سیاسی از جمله هدف‌های دولت می‌شود). لیبرال‌هائی که قطع علاقه مردم از سیاست را می‌ستایند، از این کارِ خود مقصودی دارند و آن این است که می‌خواهند به یک شکل جامعهٔ تکنوکراتیک مشروعیت بخشند. خصوصیت جامعهٔ تکنوکراتیک این است که مسئولان امور لزومی نمی‌بینند که تصمیماتشان از معیارهای دموکراتیکِ مشروعیت پیروی کند. و چون این‌گونه عمل می‌کنند، باعث بروز واکنش‌هائی می‌شوند که احدی نمی‌تواند عواقب آن‌ها را پیش‌بینی کند. انحطاط دموکراسی ممکن است باعث انهدام دموکراسی بشود. میشل دبره نخست‌وزیر سابق فرانسه نوشته است «آنچه که بیش از همه در طبقهٔ سیاسی فعلی فرانسه مورد سرزنش من است، این است که مردم علاقه‌مند به دموکراسی را وادار به این می‌کنند که از خود پرسش‌هائی بکنند».[1]

ژان پل سارتر تا به آن‌جا رفته که مراجعه به آرای عمومی را فاقد هرگونه ارزشی قلمداد می‌کند. او می‌گوید: «یک نظام انتخاباتی، به هر صورتی که باشد، عبارت است از مجموعه افراد انتخاب‌کننده‌ای که مثل یک خمیر بی‌شکل در معرض فشار عوامل خارجی قرار دارد، و فهرست اسامی انتخاب‌شدگان به همان اندازه معرّف ارادهٔ ملّت است که انگار فهرست صفحات موسیقی فروش رفته نمودار ذوق و سلیقه خریداران است».[2] در مه ۱۹۶۸ که شورش‌های دانشجوئی فرانسه را در اغتشاش فرو برد، این سخن سارتر در این فرمول خلاصه شد که «انتخابات، تله احمق بگیر است».

از آن تاریخ به بعد، شک و تردید بالا گرفته است. کلود ژولین می‌نویسد: «مراجعه به آرای عمومی و تفکیک کم وبیش نظری قوای سه‌گانه برای تضمین خصلت دموکراتیک یک جامعه دیگر کفایت نمی‌کند. خصوصیت دموکراتیک جامعه تحت تأثیر عوامل متعدد دیگری دگرگونه شده است و هیچ‌کس جرئت نمی‌کند بگوید که خود این نیروهای ضددموکراسی به

1. Michel Debré, in Magazine-Hebdo, 19 oct. 1984.
2. Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique*, Gallimard, 1960, p.624.

روش دموکراتیک سازمان یافته‌اند. اگر دموکراسی دچار ضعف و کم‌خونی شده در درجهٔ اول به همین دلیل است که بنیاد آن، یعنی اصل نظرخواهی از مردم، دیگر نمی‌گذارد که شهروندان نظر مشورتیِ خود را به صورت صریح بیان نمایند و مسئولیت خود را به عنوان صاحبان حاکمیت ملّی تنفیذ کنند (...) مراجعه به آرای عمومی این طور که امروزه عمل می‌شود فرصت نمی‌دهد که شهروندان سرنوشت خود را خود انتخاب کنند و احزاب را مجبور نمی‌کند که در امر ارائه طرح‌های مشخص تعهدی را قبول کنند. این طرز مراجعه به آرای عمومی سبب می‌شود که نامزدهای انتخاباتی از کنار مسائلِ حاد بگذرند و حتی آن‌ها را وادار می‌کند به این‌که به کلی‌بافی پناه ببرند و نیز سبب می‌شود که اینان به عنوان وکلای صاحبان حاکمیت ملّی به طرز روشن نظر خود را بیان نکنند. حتی بعد از پیروزی در انتخابات هم وکلا مجبور نیستند که اصول دموکراسی را قویاً تأیید کنند. دموکراسی بیمار است، زیرا شهروندان رأی خود را به نمایندگانی نمی‌دهند که از آن‌ها انتظار اجرای طرح‌هائی را داشته باشند که منطبق با تعهدات دقیق آن‌ها باشد. مراجعه به آرای عمومی عمل مثبتی نیست که به‌وسیلهٔ آنْ شهروندانْ ارادهٔ خود را اظهار کنند و به برگزیدگان خود برنامهٔ مشخصی بدهند تا به آن عمل کنند. انتخابات یک عمل منفی است که به‌وسیلهٔ آن شهروندان به‌جای دفاع از یک برنامهٔ سازنده، در واقع میان بد و کمتر بد، بدکمتر را می‌گزینند».[1]

از سوی دیگر، سرژ کریستف کُلم به این طریق تصورات خود را از امر انتخابات خلاصه می‌کند و می‌گوید: «انتخابات عبارت است از سرقت مسلحانهٔ حقوق مردم. انتخابات عبارت است از یک نوع غصب و تصرف دامنه‌دار و متقلّبانه و قهریِ حاکمیتِ مردم که بنیاد مشروعیت ایدئولوژی رسمی جوامع را خرد و خمیر می‌کند (...) اگر به عمق و جوهر قضیه نگاه کنیم، می‌بینیم که انتخابات در درجهٔ اول نوعی خیمه‌شب‌بازی است که به‌وسیلهٔ آن طبقه بورژوآزی از طریق رأی آری و نه مردم حقّ حکومت می‌گیرد. انتخابات عبارت است از یک سلسله مراسم برای مشروعیت بخشیدن به یک طبقهٔ اجتماعی. در پایانِ این مراسم و تشریفاتِ عظیم یکی از سرکردگان بورژوآزی بر مسند قدرت می‌نشیند. انتخابات یک نوع نمایشنامه برانگیزندهٔ عواطف مردم است که در آن پابه‌پای سلب حقوق مردمْ باعث سرگرمی آن‌ها می‌شود، آن‌ها را خواب می‌کند و توده‌های مطیع و فرمانبردار و خاطرجمع را اغفال

1. Claude Julien, op.cit., pp. 112-137.

می‌کند. در انتخابات بده و بستان شگفت‌انگیزی صورت می‌گیرد. از یک طرف رأی‌دهنده هرچند سال یک دفعه ورقه‌ای را در صندوق می‌اندازد و از طرف دیگر اربابِ برگزیده تا پایان دورهٔ وکالت روی پرده تلویزیون حکومت می‌کند. مردم نمایندگان خود را انتخاب نمی‌کنند، آن‌ها را مثل اولیای متبرک دین تقدیس می‌کنند».[1] لامارتین می‌گفت که «مراجعه به آرای عمومیْ خودِ دموکراسی است». در پرتو آنچه گفتیم، این سخن لامارتین جای چون و چرا پیدا می‌کند. از یک طرف، همان‌طور که دیدیم، هر نوع حکومتی برای ادامهٔ حیات ناگزیر است که عقیدهٔ اکثریت مردم را به حساب بیاورد. از سوی دیگر، از لحاظ تاریخی و نظری، مفهوم دموکراسی این‌طور نیست که با مفهوم انتخابات ذاتاً پیوستگی داشته باشد. افلاطون در فصل سوم کتاب *قوانین* برای فرمانروایان هفت صفت می‌شمارد، بدون این‌که اسمی از انتخابات ببرد. ارسطو می‌گوید که انتخابات عمومی نوعی حیله و نیرنگ است و نسبت به آن سوءِظن دارد. عملاً فقط منتسکیو است که می‌گوید، «رأی‌گیری با قید قرعه جزءِ ذات دموکراسی است». در قرن بیستم، کارل اشمیت دانشمند سیاست‌شناس آلمانی نوشته اس که «دموکراسی را می‌توان کاملاً از پارلمانتاریسم جدا کرد، زیرا روش پارلمانی ربطی با س دموکراسی ندارد. روش پارلمان مربوط به سنّت لیبرال است».[2]

در زمان ما از زبان یک سوسیالیست می‌شنویم «انتخابات نه اساس و نه کل دموک است. انتخابات شرط لازم و کافی برای اقامه دموکراسی نیست. انتخابات، هم می دموکراسی را ویران کند و هم می‌تواند به آن صدمه بزند. (. . .) موقعی که دموکراس انتخاباتی خود را انحصاراً به قانون عدد مقیّد می‌کند، نقش استمرار و تداوم که مقولات اجتماعی و ارزش‌ها و منافع و مصالح راکه مبنا و حتی مقوم هرگونه است از میان می‌برد. دموکراسی اگر محدود و منحصر به انتخابات بشود و ای تنها طریقه گزینش مسئولان و فرمانروایان بکند نه تنها سایر طریقه‌ها را ـ با طبیعت آن هستند ـ دور می‌اندازد بلکه ناآگاهانه قوای تصادف و ز قوای عقل و حقوق و قانون را معطل می‌گذارد».[3]

.cit, pp. 134-135.

ologie, 1922; *Die geistesgeschi chtliche Lage des heutigen*

Julien Cheverny, *Haro sur la democratie*, p.77.

ـه‌سوی دموکراسی تشریکی

ار منتسکیو و روسو در یک نقطه با هم تلاقی می‌کنند. این دو متفکر، فرم سیاسی (یعنی ی حکومت) را با حجم جمعیت و وسعت اراضی مملکت متناسب و مربوط می‌دانند. کیو می‌نویسد: «خاصیت طبیعی ممالک کوچک این است که به صورت جمهوری اداره خاصیت طبیعی ممالک متوسط این است که مردمِ آن از یک پادشاه فرمانبرداری اصیت طبیعی امپراتوری‌های بزرگ این است که یک سلطان مستبد بر آن حکومت ـه از نظر روسو و چه از نظر اکثر سردمداران انقلاب فرانسه این حقیقت محرز و در اصل متعارف است که تأسیس جمهوری یا دموکراسی در سرزمین وسیعی که یار دارد امری نامکن است. روسو می‌گوید: هرچه میزان جمعیت یک مملکت دولت آن کشور باید مقتدرتر باشد.[2] این سخن روسو را تاریخ دموکراسی در عهد ن و روم) ظاهراً تأیید می‌کنند. جمعیت آتن در سرزمینی به وسعت لوگزامبورگ ی‌کرد و شمار مردان بزرگسال شهروند هیچ‌وقت از حد ۴۰ تا ۴۵ هزار تجاوز طو می‌گوید که در یک «کشور پرجمعیت» برقراری دموکراسی محال است.[3] ر جدید قطعیت نظرهای مذکور را کمتر کرده است. ولی به هر صورت افکار

---

1. *Esprit des lois.* VIII, 20.
2. *Contrat social*, III, 1, 13 et 15.
3. *Politique*

می‌کند. در انتخابات بده و بستان شگفت‌انگیزی صورت می‌گیرد. از یک طرف رأی‌دهنده هرچند سال یک دفعه ورقه‌ای را در صندوق می‌اندازد و از طرف دیگر اربابِ برگزیده تا پایان دورهٔ وکالت روی پرده تلویزیون حکومت می‌کند. مردم نمایندگان خود را انتخاب نمی‌کنند، آن‌ها را مثل اولیای متبرک دین تقدیس می‌کنند».[1] لامارتین می‌گفت که «مراجعه به آرای عمومیِ خودِ دموکراسی است». در پرتو آنچه گفتیم، این سخن لامارتین جای چون و چرا پیدا می‌کند. از یک طرف، همان‌طور که دیدیم، هر نوع حکومتی برای ادامهٔ حیات ناگزیر است که عقیدهٔ اکثریت مردم را به حساب بیاورد. از سوی دیگر، از لحاظ تاریخی و نظری، مفهوم دموکراسی این‌طور نیست که با مفهوم انتخابات ذاتاً پیوستگی داشته باشد. افلاطون در فصل سوم کتاب *قوانین* برای فرمانروایان هفت صفت می‌شمارد، بدون این‌که اسمی از انتخابات ببرد. ارسطو می‌گوید که انتخابات عمومی نوعی حیله و نیرنگ است و نسبت به آن سوءِظن دارد. عملاً فقط منتسکیو است که می‌گوید، «رأی‌گیری با قید قرعه جزءِ ذات دموکراسی است». در قرن بیستم، کارل اشمیت دانشمند سیاست‌شناس آلمانی نوشته است که «دموکراسی را می‌توان کاملاً از پارلمانتاریسم جدا کرد، زیرا روش پارلمانی ربطی با سنّت دموکراسی ندارد. روش پارلمان مربوط به سنّت لیبرال است».[2]

در زمان ما از زبان یک سوسیالیست می‌شنویم «انتخابات نه اساس و نه کل دموکراسی است. انتخابات شرط لازم و کافی برای اقامه دموکراسی نیست. انتخابات، هم می‌تواند دموکراسی را ویران کند و هم می‌تواند به آن صدمه بزند. (. . .) موقعی که دموکراسی نظام انتخاباتی خود را انحصاراً به قانون عدد مقیّد می‌کند، نقش استمرار و تداوم که نسل‌ها و مقولات اجتماعی و ارزش‌ها و منافع و مصالح را که مبنا و حتی مقوم هر گونه رژیم سیاسی است از میان می‌برد. دموکراسی اگر محدود و منحصر به انتخابات بشود و این روش را تقریباً تنها طریقه گزینش مسئولان و فرمانروایان بکند نه تنها سایر طریقه‌ها را ـ که حتی سازگارتر با طبیعت آن هستند ـ دور می‌اندازد بلکه ناآگاهانه قوای تصادف و زور را جلو می‌اندازد و قوای عقل و حقوق و قانون را معطل می‌گذارد».[3]

---

1. Serge-Christophe Kolm, op.cit., pp. 134-135.
2. Carl Schmitt, *Politische Theologie*, 1922; *Die geistesgeschi chtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, 1926.
3. Julien Cheverny, *Haro sur la democratie*, p.77.

به‌سوی دموکراسی تشریکی

افکار منتسکیو و روسو در یک نقطه با هم تلاقی می‌کنند. این دو متفکر، فرم سیاسی (یعنی شکل حکومت) را با حجم جمعیت و وسعت اراضی مملکت متناسب و مربوط می‌دانند. منتسکیو می‌نویسد: «خاصیت طبیعی ممالک کوچک این است که به صورت جمهوری اداره شوند. خاصیت طبیعی ممالک متوسط این است که مردمِ آن از یک پادشاه فرمانبرداری کنند. خاصیت طبیعی امپراتوری‌های بزرگ این است که یک سلطان مستبد بر آن حکومت کند».[1] چه از نظر روسو و چه از نظر اکثر سردمداران انقلاب فرانسه این حقیقت محرز و در حکم یک اصل متعارف است که تأسیس جمهوری یا دموکراسی در سرزمین وسیعی که ساکنان بسیار دارد امری ناممکن است. روسو می‌گوید: هرچه میزان جمعیت یک مملکت زیادتر باشد دولت آن کشور باید مقتدرتر باشد.[2] این سخن روسو را تاریخ دموکراسی در عهد باستان (یونان و روم) ظاهراً تأیید می‌کند. جمعیت آتن در سرزمینی به وسعت لوگزامبورگ امروز زندگی می‌کرد و شمار مردان بزرگسال شهروند هیچ‌وقت از حد ۴۰ تا ۴۵ هزار تجاوز نکرد. خود ارسطو می‌گوید که در یک «کشور پرجمعیت» برقراری دموکراسی محال است.[3]

تجربهٔ روزگار جدید قطعیت نظرهای مذکور را کمتر کرده است. ولی به هر صورت افکار

1. *Esprit des lois.* VIII, 20.
2. *Contrat social,* III, 1, 13 et 15.
3. *Politique,* 1326 b3.

عمومی هنوز بر آن است که برقراری دموکراسی مستقیم فقط در کشورهای بسیار کوچک امکان‌پذیر است. به طوری‌که می‌توان با جووانّی سارتوری همصدا شد و گفت که تحقق دموکراسی تناسب معکوس دارد با وسعت جغرافیائی مملکتِ مورد نظر و طول عمر حکومت مورد توقع.

از سوی دیگر، می‌توان مشاهده کرد که کیفیت «دولت» یا به قول امروزی‌ها واقعیت «قدرت» بسیار عوض شده است. قدرت، پراکنده و غیرمتمرکز است. امر تصمیم‌گیری در آنِ واحد، در سطوح بسیار متنوع انجام می‌شود. یک «جامعه بزرگ» از تعداد کثیری جرگه و محفل و انجمن و حلقه و گروه و سازمان و فرقه و غیرذلک تشکیل شده است. پس اگر بخواهیم به اصل دموکراسی مستقیم برگردیم، باید اول کوشش کنیم تا در سطح همین جرگه و حلقه و گروه، مشارکت سیاسی را سامان بخشیم. انجمن‌های شهر، انجمن‌های ایالتی و ولایتی، مجالس محلّی، سازمان‌های صنفی و حرفه‌ای، این‌ها همه در حکم تشکیلاتی هستند که امروزه می‌توان در همه آن‌ها حسّ ابتکار مردم را توسعه داد، منافع جمعی ناشی از مشارکت مردم در امور خود را به آنان تفهیم کرد و گسترش داد و از پایه «دموکراسی محلی» را بنیاد گذاشت.

یک روش دیگرِ اشاعه دموکراسی مستقیم، گسترش رفراندوم[1] است. این روش با مقتضیات زندگی امروزه سازگاری دارد. با این وصف، روش «همه‌پرسی» که ناپلئون سوم و ژنرال دوگل مکرر به‌کار بردند اغلب مورد انتقاد واقع شده است. حتی کلمه «پله بی‌سیت» معنای بدی پیدا کرده و بعضی ایراد گرفته‌اند که «همه‌پرسی» در شرایط و اوضاع و احوال مشکوکی انجام می‌گیرد. اما این‌گونه عیب‌جوئی‌ها نباید باعث شود که اصل قضیه محل شک و انکار واقع گردد. همه‌پرسی (از نوع رفراندوم متکی بر پله بی‌سیت) روشی است بسیار

---

۱. رفراندوم یکی از ابزارهای اساسی کارِ دموکراسی مستقیم است. حکومت درخواست می‌کند که مثلاً در باب فلان تصمیم سیاسی دولت، مردم نفیاً یا اثباتاً نظر بدهند، قبول کنند یا رد کنند. ژنرال دوگل در ۱۹۵۸ متن قانون اساسی جمهوری پنجم فرانسه را به رفراندوم گذاشت. اگر جواب رفراندوم را مردم به اعتبار شخصیت سیاست‌مدار پیشنهادکنندهٔ رفراندوم بدهند، آن وقت رفراندوم تبدیل می‌شود به پله بی‌سیت (Plébiscite). در پله بی‌سیت سیاست‌مدارِ حاکم از ملت رأی اعتماد می‌خواهد و ملت با آری یا نه پاسخ می‌دهد. لوئی ناپلئون بناپارت بعد از این‌که کودتا کرد، از مردم مشروعیت خواست (پله بی‌سیت ۱۸۵۱). در پله بی‌سیت مردم به یک نفر آدم یا یک اسم رأی می‌دهند. در رفراندوم مردم، در باب یک مسئله یا یک متن پیشنهادی اظهارنظر می‌کنند. معنای این دو کلمه گاهی اشتباه می‌شود. اما در سویس این دو لفظ معنای مترادف دارند (نقل به معنی از Pluridictionnaire Larousse). ـ م.

دموکراتیک و به سیاست‌مداران فرصت می‌دهد که در هر موقعی بفهمند میان ارادهٔ مردم و تصمیم آن‌ها توافق وجود دارد یا نه؟ و این همان اصل مورد نظر سی‌یس[۱] است که «اعتماد از پایین جامعه می‌آید و قدرت و مرجعیت از بالای جامعه».

برخی ایرادگیران گفته‌اند که بعضی از دیکتاتورها هم در پله بی‌سیت رأی آورده‌اند. بوردو این‌طور جواب می‌دهد: «برقراری دیکتاتوری با رأی موافق و هلهلهٔ مردم اگرچه زیاد دیده شده اما فقط در سکوت مردم دیکتاتوری بر سر قدرت مانده است». همین محقق می‌نویسد: «با دموکراسی مبتنی بر همه‌پرسی (پله بی‌سیت) نه فقط آدم‌ها آزادند بلکه اصولاً بنیاد رژیم بر نحوهٔ به‌کاربردن آزادی مقرر می‌گردد. زیرا رهبرْ مقامِ خود را بعد از روشن‌شدن نتیجهٔ همه‌پرسی به‌دست می‌آورد. البته آرای ریخته شده در صندوق را مسئولان هر جور که می‌خواهند تجزیه و تحلیل می‌کنند، اما آن‌قدر هست که انتخاب‌کنندگانْ رهبری را که می‌خواهند، می‌گزینند و اعتماد خود را به وی تجدید می‌کنند و بر مبنای همین رأیِ اعتماد است که اختیارات رهبر از جهت حقوقی مستند پیدا می‌کند.

برمبنای چه معیاری می‌توان فلان مورد مراجعه به آرای عمومی را محکوم کرد و فلان مورد را تصویب نمود و در هر مورد به آرمان دموکراسی استناد جُست. حقیقت این است که معیار عینی وجود ندارد.[۲] از سوی دیگر، برخی معایب خاص رفراندوم را می‌توان با حک و اصلاح طرق به‌کار بردنِ آن برطرف کرد. تاریخ انقضای رفراندوم و نیز محتوای بعضی از سؤالاتی را که در آن مطرح می‌شود، می‌توان به این طریق پیشاپیش تعیین و تثبیت کرد. علاوه براین، میان رفراندومی که رئیس دولت می‌کند و رفراندومی که خود مردم براساس تقاضای عدّهٔ معینی (حد نصاب) از شهروندان راه می‌اندازند، باید فرق گذاشت (مثل رفراندوم در سویس). در فرانسه یا در جای دیگر، برقراری همین نوع رفراندوم سبب می‌شود که رفراندومْ روابط موجود میان دولت و شهروندان را متقابل کند و در جهت تقویت همان پیوند مستقیمی حرکت کند که انتخاب رئیس‌جمهور از طریق مراجعه به آرای عمومی متضمن آن است. به این ترتیب، رفراندوم تبدیل می‌شود به بهترین صورت امروزین اظهار

---

۱. Sieyès : سیاست‌مدار فرانسوی (۱۸۳۶ ـ ۱۷۴۸)؛ در ۱۷۸۹ با رساله‌ای تحت عنوان «طبقه سوم چیست؟» شهرت یافت و در مجامع گوناگون ناشی از انقلاب کبیر فرانسه شرکت داشت و در ۹ نوامبر ۱۷۹۹ در کودتای ناپلئون شرکت کرد ولی خیلی زود کنار گذاشته شد.

2. Burdeau, La démocratie, pp. 59-60.

موافقت مردم که سابقاً با هلهله و کف زدن همین مردم ابراز می‌شد.

علاوه بر این‌ها، بنا به پیشنهاد کارل اشمیت، می‌توان برای اخذ موافقت مردم، به‌جای روش‌های صرفاً کمّی، از روش‌های کیفی استفاده کرد. به این طریق هم می‌توان هر بار که ممکن شد، پیوند مستقیمی میان حکومت‌کننده و حکومت‌شونده برقرار کرد تا مطابق اصل دموکراسی مستقیم (یا دموکراسی مجسّم) یگانگی متقابل مردم و مسئولان تصمیم‌گیرنده تقویت گردد.

خلاصه، مقصود نهائی این است که از طریق بررسی تمام امکاناتْ شکل‌های تازهٔ مشارکت شهروندان در امور عمومی تأمین گردد. حقیقت این است که در دموکراسیْ اصل اساسی نه اکثریت مردم است و نه آرای مردم. نه انتخابات است و نه وکیل فرستادن به مجلس. اساس، اصل مشارکت است. تمام معانی این اصل را باید وارسی کرد. مشارکت به معنای شرکت جستن است و غرض از آن این است که فرد به تجربهٔ شخصیْ خود را عضوی از جماعت و جزئی از کل بداند و نقش فعالی را که در این‌گونه تعلق و وابستگی مستتر است به درستی ارائه کند. رنه کاپیتان این تعریف بسیار خوب را ارائه می‌دهد و می‌گوید: «مشارکت، عمل فردی شهروند است که به عنوان عضو یک جماعت انجام می‌دهد».[1] مشارکت، تعلق فرد را به جرگهٔ جماعت تأیید می‌کند و، در عین حال، خود حسّ تعلقْ نتیجهٔ مشارکت است و باز همین حسّ تعلق است که به عمل مشارکتِ فعالانه شکل می‌دهد. مشارکت یک حق است، اما یک خدمت هم هست، و به این اعتبار یک وظیفه است. پریکلس در یک مرثیه گفته است: «ما تنها افرادی هستیم که فکر می‌کنیم آدمی که به‌کار سیاست نپردازد شایسته این است که به او بگوئیم نه یک شهروند بی‌آزار بلکه یک شهروند بی‌خاصیت!»

معنای بنیادی دموکراسی با مشروعیت یافتن بی‌علاقگی مردم به امور سیاسی کاملاً متضاد است. و این طرز مشروع کردن بی‌علاقگی سیاسی مردم کار لیبرال‌ها است با این عمل خود اصل حاکمیت مردم را انکار می‌کنند. اما نفی اصلِ حاکمیت از بسیاری جهاتِ دیگر نیز با اصول لیبرالیسم منافات دارد. اصل حاکمیتِ مردم یک نوع مرجعیت (اتوریته) سیاسی است که پای‌بندی به قید اکونومیسم [یعنی مستحیل شدن سیاسیات در اقتصادیات] یا مقیّد شدن به اصل نظارت وکلا را نمی‌پذیرد. اصل حاکمیتِ مردم مبتنی بر اصلِ برابری حقوق سیاسی است که با اصل اعتقاد به برابری طبیعی مخلوقات فرق دارد. و سرانجام اصل

---

1. René Capitant, op.cit., p.36.

حاکمیتِ مردم قائل به این است که حقوق سیاسی ناشی از امر شهروند بودن است و به همین دلیل لازم است که شهروند قبل از هر چیز کیفیت تعلّق خود را به ملت روشن سازد. بدون مردم و بدون ملت و بدون دولت شهر (سیته) دموکراسی وجود ندارد. مردم و ملت و دولت شهر نه یک مشت تشکیلات موقت و زودگذرند و نه یک مشت حرف بی‌معنی. این‌ها چارچوبه‌های بسیار مهمّ تنفیذ دموکراسی هستند. دموکراسی چیز دیگری نیست جز یک قالب سیاسی که در آن حداکثر مردم می‌توانند در امور عامّه شرکت جویند. بنابراین، نهادها نیستند که دموکراسی را می‌سازند، مشارکت مردم در نهاد است که به دموکراسی قوام می‌بخشد. حاکمیت مردم در مشارکت عمومِ مردم متجلّی می‌شود و حداکثر دموکراسی همان حداکثر مشارکت مردم است.

در یک عبارت مشهور، مولر فان دن بروک، دموکراسی را این‌طور تعریف می‌کرد، «مشارکت مردم در تعیین سرنوشت خود» و اضافه می‌نمود که «آنچه دموکراسی را دموکراسی می‌کند شکل حکومت نیست، مشارکت مردم در امر حکومت است».[1] لازمه چنین بینش سیاسی این است که مردم صاحب کمال (الیت) در کار خود آزاد باشند (تردد نخبگان).[2] دموکراسی حقیقی این نیست که همه بتوانند به رژیمی رأی بدهند که در آن هرکس به نسبت خود بتواند از شانس برابر برای رسیدن به قدرت بهره بگیرد. «دموکراسی حقیقی» موقعی به وجود می‌آید که آن جرگه‌ای که از وسط آن کارگزاران مملکت برگزیده می‌شوند به حدّ ممکن فراخ باشد، نه این که بیشترین شمار ممکن افراد بتوانند در امر تصمیم‌گیری یک رأی داشته باشند.»[3]

این همه معایبی که به امر مراجعه به آرای عمومی نسبت می‌دهند واقعیت ندارد. اما محرز است که روش مراجعه به آرای عمومی از تمام امکانات دموکراسی بهره نمی‌گیرد. حتی مسلّم نیست که مراجعه به آرای عمومی مهم‌ترین تجلّی دموکراسی باشد. خاصیت شهروندی با رأی دادن تمام نمی‌شود و قاعده اکثریت تنها طریقه‌ای نیست که با آن بتوان رضایت حکومت‌شوندگان را تأمین کرد و موافقتِ مردم با عمل حاکمان را به چشم دید. بنابراین، مشارکت سیاسی فقط محدود به امر مشارکت در انتخابات نیست. باید مردم هرجا

---

1. A. Moeller van den Bruck, "Demokratie ist Anteilnahme eines Volkes an seinem schicksal", *Gewissen*, 3 juin. 1922.

2. circulation des elites

3. Edgar J.Jung, "Volkserhaltung", in *Deutsche Rundschau*, 1930, 188.

که دستشان می‌رسد بتوانند تصمیم بگیرند و هر دفعه که نمی‌توانند، باید قادر باشند موافقت یا عدم موافقتشان را اظهار کنند. عدم تمرکز، تفویض مسئولیت‌ها، اظهار موافقتی که به ماسبق هم می‌تواند مسبوق گردد، رفراندوم مبتنی بر پله بی‌سیت، این‌ها همه روش‌هائی هستند که می‌توانند با روش انتخاباتی اکثریت همداستان شوند. دلیلی در دست نیست که بتوان گفت بعضی از این روش‌ها اصولاً بهتر از برخی روش‌های دیگر هستند. خودِ روش انتخابات را هم می‌توان با روش‌های دیگر ـ در سطح ملّی و محلّی ـ آمیخت. زیرا انتخابات در گروه‌هائی که پیشاپیش، میان اعضای خود، انتخاب اصلح کرده‌اند نتایج خوبِ خود را نشان داده است (ژولین شورنی).

برخلاف دموکراسی لیبرال و شکل‌های ظالمانه «دموکراسی توده‌ای» باید به تصوری از حاکمیت مردم بازگشت که مبنای آن تاریخِ مملکت و دموکراسی واقعی باشد. امروزه اغلب دیده می‌شود که آزادی را مخالف برابری می‌پندارند. حقیقت این است که هریک از این مفاهیم را باید دوباره تعریف کرد.

دموکراسی لیبرال موقعی که می‌گوید آزادی بنیاد دموکراسی است، درست می‌گوید، اما تعریفی که از آزادی می‌دهد جای چون‌وچرای بسیار دارد. دموکراسی توده‌ای وقتی که تکیه را بر حاکمیت مردم می‌گذارد، درست می‌گوید؛ اما تصوری که از حاکمیت مردم دارد به اندازهٔ تصور لیبرال‌ها غلط است. وجه مشترک این دو نوع دموکراسی جدید، فردگرائی مساوات‌جویانه[1] است که منشأ تصور لیبرال‌ها است از آزادی و مبدأ تصور هواداران فعلی دموکراسی توده‌ای است از کلمه «مردم». دموکراسی باید عملاً معنائی راکه مخترعان یونانی آن به دو مفهوم مردم و آزادی می‌دادند، بازیابد. دموکراسی باید بنای خود را نه بر پایهٔ حقوق فردی افراد بی‌ریشه بلکه بر مبنای اصل شهروندی بگذارد. اصل شهروندی تعلق فرد را به مردم یعنی به یک فرهنگ، یک تاریخ، یک سرنوشت و وحدت سیاسی که در داخل آن سرنوشتِ مردم شکل می‌گیرد، تصدیق و ابرام می‌کند. آزادی از امر تعلّق به مردم صادر می‌شود، آزادی مردم بر سایر انواع آزادی ولایت دارد. به عبارت دیگر، آزادی مردم سرمنشأ تمام آزادی‌های دیگر است. در یک دموکراسی حقیقی اگر شهروندان حقوق سیاسی برابر دارند، صرفاً به این علت است که به مردمی و به ملتی تعلق دارند. به جای اصل مجرد «یک آدم، یک رأی» باید اصل مقرون به واقع «یک شهروند، یک رأی» را نشانید.

---

1. individualisme égalitaire

باید دموکراسی‌یی درست کرد که نه بر مبنای مفهوم فرد فاقد تعلّقات (بی‌ریشه) مقرر باشد و نه بر مبنای مفهوم بشریت. اساس دموکراسی مردم هستند. مردم به عنوان پیکرهٔ جمع. مردم به عنوان معمار تقدیر تاریخی. دموکراسی همبستهٔ اندام‌وار (ارگانیک) همین است که گفتیم. این نوع دموکراسی دنبالهٔ منطقی همان دموکراسی یونانی است. در دموکراسی یونانی فعالیت اجتماعی و سیاسی در چشم‌اندازی صورت می‌گیرد که اصول ذیل بر آن حاکم است. فرمانروا و فرمانبردار مکمل یکدیگرند، و نیز هماهنگی نقیضین میسر است. اصل قیاس و اصل نسبیت و اصل تقابل مرجعیت دولت و موافقت مردم، اصل برابری حقوق سیاسی و مشارکت و یگانگی حاکم و محکوم از جمله این اصولند.[۱]

برای تعریف مجددِ مفهوم حاکمیت مردم می‌توان به اصل برادری تکیه کرد. حقیقت این است که در گذشته اصل برادری معنای مبهمی داشته است و آن را به مفهوم مساعدت، نیکوکاری، انسان‌مداری، «انسان‌دوستی»، صلح جهانی، و حتی «عشق» و «ترحم» و خلاصه معانی‌ئی که رنگ غلیظ مسیحی دارند به‌کار برده‌اند. این کلمه به ندرت با تکیه بر جنبه ملّی آن به‌کار رفته و بیشتر، فشار را بر خصوصیت موهوم «ماورای ملّی» آن گذاشته‌اند. پیر لرو[۲] که موسی را قانون‌گذار «قلمرو برادری» می‌داند، می‌گوید «تمام انسان‌ها برادرند»، با این وصف میشله خیال داشت تاریخ فرانسه را به عنوان «تاریخ برادری» بنویسد و این کارش هم بی‌دلیل نبود. در جواب این که «برادر بودن وطن نمی‌خواهد» باید جواب عکس داد و گفت برادری در یک وطن متحقق می‌شود و به همین دلیل برادری حکم می‌کند به این‌که آدم به تعهدات خود در قبال وارثانِ یک میراث مشترک وفادار بماند. بشریّت الزاماً متشکل از ملل و نحل است. بشریت یک چیز یک‌دست نیست. بشریت نظام‌های ارزشی گوناگون دارد که قابل تبدیل و تحویل به یکدیگر نیستند. بشریت از خانواده‌های گوناگون تشکیل می‌شود. بشریت یک خانواده نیست. (مفهوم «نوع» مفهومی بیولوژیک است و ارزش تاریخی و

۱. متفکرانی از قبیل شلینگ، شلایر ماخر و ژوزف گورس در این خط فکر می‌کنند. در اسپانیا مفهوم دموکراسی تشریکی به عنوان دموکراسی متضاد با دموکراسی مبتنی بر اصل وکالت «فردگرا»، نظر متفکران جدید چپ سوسیالیست را (به آن‌ها می‌گویند کراسیست (Krausiste) جلب کرده است، از آن جمله‌اند: فرناندو دِ لوس ریوس (Fernando de los Rios) و خولیان بستیرو (Julian Besteiro).
نگاه کنید به:

Gonzalo Fernandez de la Mora, Teoricos socialistas de la democracia organica", in *Razón espanola*, août 1984, 203-213.

2. Pierre Leroux

فرهنگی ندارد) تنها «خانواده‌هائی» که در آن‌ها روابط حقیقی برادروار می‌تواند به‌وجود بیاید و، در عین حال، احترام غیر قوم و خویش هم محفوظ بماند، خانوادهٔ فرهنگ‌ها و خانواده مردم و خانواده ملت‌ها هستند. این جاست که برادری می‌تواند در عین حال مبنای تعاون و معاضدت و عدالت اجتماعی و میهن‌پرستی و مشارکت دموکراتیک واقع شود.

شعار جمهوری فرانسه سه کلمه است: آزادی، برابری، برادری.[۱] با این وصف، عجیب است که چه در اعلامیه ۱۷۸۹ و چه در قوانین اساسی ۱۷۹۱ و ۱۷۹۳ و چه در اعلامیه ۱۸۳۰، کلمهٔ برادری از قلم افتاده است. دموکراسی‌های لیبرال کلمهٔ آزادی را استثمار کرده‌اند. دموکراسی‌های توده‌ای به کلمهٔ برابری چسبیده‌اند. دموکراسی تشریکی که بر مبنای حاکمیت ملت و مردم قرار دارد، می‌تواند دموکراسی مبتنی بر برادری باشد.

---

۱. دربارهٔ تحولات تاریخی و معنائی این سه کلمه رجوع کنید به:
Gérald Antoine, "Liberté-Egalité-Fraternité ou les fluctuations d'une devise", Unesco, 1981.

مؤخره

اصول دهگانهٔ دموکراسی تشریکی

اصل اول: این روزها همه مدعی دموکرات بودن هستند. اما تعاریفی که از لفظ دموکراسی می‌دهند الزاماً ضد و نقیض می‌نماید. توجه به اشتقاق کلمهٔ دموکراسی هم دردی را دوا نمی‌کند. اگر بخواهیم برمبنای صورت ظاهرِ رژیم‌های روزگار معاصر که خود را دموکرات می‌خوانند تعریفی از دموکراسی پیدا کنیم با گرفتاری مواجه می‌شویم. تأمل تاریخی دربارهٔ مبانی دموکراسی معقول‌ترین راه‌حل است. زیرا به این طریق می‌توانیم بفهمیم که از نظر اولین کسانی که فکر دموکراسی را تدوین کردند دموکراسی چه معنائی داشته است؟ در یونان باستان دموکراسی این بود که تمام شهروندان در یک مجلس عام جمع شوند. دموکراسی عبارت از این بود که همه شهروندان حقوق سیاسی برابر داشته باشند. در همین یونان باستان مفاهیم شهروندی و آزادی و حاکمیت مردم و برابری حقوق مفاهیمی بوده‌اند که با یکدیگر پیوستگی داشته‌اند. منشأ و مصدرِ قدرتْ مردم هستند و آزاد کسی است که جزئی از مردم باشد. به این نوع آزادی می‌گفتند آزادی مبتنی بر مشارکت. آزادی مردم اساس آزادی‌های دیگر بود و منافع عامه به مصالح شخصی تقدّم داشت. برابری حقوق افراد ناشی از منزلت شهروندی آنان بود که همه مردان آزاد از آن متمتع بودند. برابری حقوق یکی از وسائل مورد استفاده سیاست‌گذار بود. اختلاف اساسی میان دموکراسی در یونان و روم باستان و دموکراسی در عصر ما این است که در دموکراسی‌های عهد باستان فردگرائی مبتنی

بر مساوات وجود نداشت، در حالی که در دموکراسی‌های روزگار ما این امر محور اصلی شده است.

اصل دوم: لیبرالیسم و دموکراسی مترادف نیستند. دموکراسی یک شکل حکومت و یک طرز تنفیذ قدرت سیاسی است، در صورتی که لیبرالیسم حالِ یک نوع ایدئولوژی را دارد که غرض از آن محدود کردن هرگونه قدرت سیاسی است. بنیاد دموکراسی حاکمیت مردم است. بنیاد لیبرالیسم حقوق فردی است. در دموکراسیِ لیبرال نمایندگان مردم حاکمیت را وکالتاً از طرف مردم اعمال می‌کنند. این تفویض حاکمیت از مردم به نمایندگان به‌نظر روسو نوعی استعفا دادن مردم از اِعمال حاکمیت است. در رژیم‌های مبتنی بر انتخاب نماینده، مردم وکلای خود را می‌گزینند و این وکلا هستند که رأساً مردم را اداره می‌کنند. به عبارت دیگر، انتخاب‌کنندگانْ قدرتِ منتخبین خود را با رأی خود مشروع می‌کنند [به عبارت دیگر قدرت از دست مردم درمی‌آید و به دست وکلا می‌افتد]: در رژیمی که حقیقتاً حاکمیت مردم وجود داشته باشد نامزد برگزیدهٔ مردم مأمور است که ارادهٔ مردم و ملت را بیان کند نه این‌که آن را نمایندگی کند.

اصل سوم: کسانی که از قدیم تا به امروز بر دموکراسی خرده گرفته‌اند ایرادشان این بوده است که دموکراسی حکومت اشخاص ناوارد و در واقع حکومت مبتنی بر خودکامگی چند نفر است. [در حکومت استبدادی فقط یک نفر خودکامه قدرت را به دست می‌گیرد.] به این ایرادها جواب‌های متعددی داده شده است. حقیقت این است که دموکراسی نه فرمانروائی عده‌ای آدم است و نه حکومت اکثریت. اصل اساسی دموکراسی این است که مردم از حقوق سیاسی برخوردارند. برابری حقوق مبیّن برابری طبیعت آدم‌ها نیست. برابری حقوق افراد ناشی از این است که این افراد همه شهروند هستند. و همین حقوق است که مشارکت صاحب حق را در امور عمومی ممکن می‌سازد. برابری عددی با برابری نسبی فرق دارد. زیرا برابری نسبی به تناسبات توجه دارد. قاعدهٔ اکثریت به این معنا نیست که اکثریت درست می‌گوید. قاعدهٔ اکثریت یک وسیله تصمیم گرفتن است میان طرق ممکن دیگر اخذ تصمیم. دموکراسی با مفاهیم مرجعیت (اتوریته) و انتخاب اصلح در میان برگزیدگان تعارض ندارد.

اصل چهارم: صلاحیت عام و صلاحیت خاصْ مفاهیم متمایزی هستند. مردم اگر اطلاعات لازم در اختیارشان باشد کاملاً این صلاحیت را دارند که در خصوص این امر که دولت امورشان را خوب اداره می‌کند یا بد، حکم کنند. چون تکیه را بر صلاحیت گذاشتیم این را هم باید بگوئیم که این لفظ بیشتر از پیش به معنای «صلاحیت فنی» به کار می‌رود و معنای بسیار مبهمی دارد. صلاحیتِ آدم سیاسی ربطی با دانش وی ندارد و همان‌طور که ماکس وبر در تحقیقات مربوط به «دانشمند و سیاست‌مدار» نشان داده است، سیاست‌مدار آدمی است که با تصمیم‌گیری سر و کار دارد. اعتقاد به حکومت «دانشمندان» نتیجه‌اش این می‌شود که حکومت تکنوکرات‌ها مشروعیت پیدا کند و ایدئولوژی مبتنی بر تکنیک به کرسی بنشیند و اعتقاد به این که روزگار ما دورهٔ زوال ایدئولوژی‌های سیاسی است، فائق گردد. این گونه اعتقاد به حکومت تکنوکرات‌ها باطناً با اصل حاکمیتِ مردم تعارض دارد.

اصل پنجم: در دموکراسی، شهروندان حقوقِ سیاسی برابر دارند. این حقوق سیاسیِ برابر ناشی از این نیست که به طور کلی انسان حقوقی دارد فرضاً غیرمنقول. اگر شهروند حقوق سیاسی دارد به این دلیل است که به یک ملت تعلق دارد و به عبارت دیگر در کشور خود یکی از شهروندان است. این سکوئی که دموکراسی روی آن ساخته شده «جامعه» نیست. این سکو جماعت شهروندان و وارثان یک تاریخ واحد است که مایل به مداومت همین تاریخ و ادامهٔ حرکت به سوی یک سرنوشت مشترک هستند. اصل اساسی دموکراسی این نیست که یک آدم برابر با یک رأی است. اصل این است که یک شهروند برابر با یک رأی است.

اصل ششم: مفهوم اصلی در حکومت دموکراسی نه تعداد شرکت‌کنندگان است، نه مراجعه به آرای عمومی، نه انتخابات است و نه نمایندگی. مفهوم اصل دموکراسی اصل مشارکت است. «دموکراسی شرکت کردن یک ملت است در سرنوشت خود» (مولرفان دن بروک). مشارکت یک قالب سیاسی است که در آن هر شهروندی حق دارد خصوصاً از طریق تعیین حکام و امکان اظهار موافقت و مخالفت با آن‌ها در امور عامه شرکت کند. به این حساب آنچه دموکراسی را دموکراسی می‌کند نهادهای دموکراتیک نیست، مشارکت مردم در این نهادها است. و به این اعتبار، «حداکثر دموکراسی» نه مترادف با «حداکثر آزادی» است و نه مترادف با «حداکثر برابری». مقصود از دموکراسی حداکثر مشارکت است.

اصل هفتم: توسل به اصل اکثریت نتیجهٔ اتفاق آرائی است که در مفهوم ارادهٔ عمومی و حاکمیت مردم مستتر است، و در عمل غیرقابل تحقق به نظر می‌رسد. در این صورت، مفهوم اکثریت تبدیل می‌شود به یک نوع مفهوم جزمی (جانشین مفهوم وحدت آرا می‌شود) و یا مبدّل می‌شود به یک تکنیک (یعنی یک راه چاره). فقط با اتخاذ طریقهٔ دوم می‌توان برای اقلیت یا گروه مخالفان که ممکن است اکثریت فردا را تشکیل دهند ارزش نسبی قائل شد. پذیرفتن این طریقه مسئله حوزهٔ کارکرد و محدودیت‌های تکثر جریان‌ها را مطرح می‌سازد. منتهی تکثر عقاید را که امری مشروع است با تکثر نظام‌های ارزشی که با تعریف ملت ناسازگار است نباید اشتباه کرد. حدّ تکثر این است که مقیّد به تأمین خیر عامه باشد.

اصل هشتم: دموکراسی‌های لیبرالِ روزگار ما در واقع حکومت آدم‌های متعددی است که برگزیدهٔ مردم هستند. [برخلاف حکومت‌های استبدادی که یک نفر حکومت می‌کند.] تحول این دموکراسی‌های لیبرال معرّف این است که آرمان دموکراسی در شرف نابودی مسلّم است. احزاب، دیگر نهادهائی نیستند که به صورت دموکراتیک عمل کنند. اولویت دادن به پولْ رقابت را کج ومعوج می‌کند و زایندهٔ فساد است. آثار مترتب بر ظهور توده‌ها در جوامع امروز خصلت تعیین‌کنندهٔ رأی فردی را زایل می‌کند. نامزدهائی که انتخاب شده‌اند ملتزم به اجرای تعهدات و قول‌هائی نیستند که قبل از انتخاب شدن داده بودند، عاملی هم وجود ندارد که آن‌ها را به این کار ترغیب بکند. در نظام انتخاباتی مبتنی بر پیروزی اکثریت مفهوم شدت رغبت و میل رأی‌دهنده به حساب نمی‌آید. شرایط شکل‌گیری افکار عمومیْ خود قائم به وجود شرایط دیگری است، یعنی اطلاعات و اخباری که به مردم می‌دهند در عین حال دستکاری شده و قالبی است (خصوصیت اول سبب می‌شود که رأی‌دهنده آزادانه نمی‌تواند انتخاب کند و خصوصیت دوم باعث می‌شود که فشار مستبدانه افکار عمومی بیشتر شود). همگن کردن تَعَمُّدی و معطوف به یک سمت برنامه‌ها و سخنرانی‌ها منجر می‌شود به این که قوّهٔ تمیز انتخاب‌کننده دقیق عمل نکند. در این صورت است که فعالیت سیاسی صرفاً امری بی‌حاصل می‌شود و رأی دادنْ به نوعی فریب و توهّم تبدیل می‌گردد. نتیجهٔ این وضع، بی‌اعتنائی مردم به امور سیاسی و لاقیدی آن‌ها است که با امر مشارکت تضاد دارد و به همین علت با دموکراسی در تضاد است.

اصل نهم: رأی دادن عموم مردم خلاصه و زبدهٔ تمام امکانات دموکراسی نیست. شهروند بودن به عمل رأی دادن ختم نمی‌شود. لازمهٔ بازگشت به اصل دموکراسی و روش‌های سیاسی آن، بهره‌برداری از تمام امکاناتی است که مردم را به حاکمان بیشتر بپیوندد و دموکراسی محلی را توسعه بدهد. یعنی مشارکت مردم در مجلس‌های روستائی و حرفه‌ای و تحریک حسّ ابتکار مردم، و مراجعه به رفراندوم، و تنظیم صور کیفی بیان موافقت مردم را افزایش بخشد. برخلاف دموکراسی‌های لیبرال و دموکراسی‌های توده‌ای که در واقع یک نوع استبداد هستند و به تعاریف غلطی از آزادی و برابری مردم تکیه می‌کنند، دموکراسی تشریکی یا اندام‌وار که به جوهر دموکراسی راستین نزدیک باشد، می‌تواند در حولِ محورِ مفهوم برادری تأسیس شود.

اصل دهم: دموکراسی عبارت از قدرت مردم است و قدرت مردم یعنی قدرت یک جماعت به‌هم پیوسته که تاریخ به آن شکل بخشیده و برحسب مورد، ملت یا امپراتوری یا مدینه (سیته) نام گرفته است. در جائی که مردم نباشند، یعنی توده‌ای از افراد فاقد ارتباط ارگانیک (همبسته) وجود داشته باشد، دموکراسی نمی‌تواند پا بگیرد. هر نظام سیاسی که استقرار آن باعث از هم پاشیدگی و نابودی تفاوت‌های میان ملل بشود یا آن‌که باعث فروپاشی آگاهی مردم گردد، یعنی از مردم احساس تعلق به یک واحد، یعنی یک ملت را بگیرد، یک نظام غیردموکراتیک به‌حساب می‌آید.

دموکراسی، محیط‌زیست و تقسیم کار*

گفت و شنودی با مؤلف

در رساله‌ای که چند سال پیش تحت عنوان مسئله دموکراسی نوشتید، مدعی شدید که «مفهوم کلیدی» دموکراسی نه در عدّهٔ شرکت‌کنندگان و نه در آرای مردم و نه در امر انتخاب کردن و نه در امر نمایندگی یا وکالت است. مفهوم کلیدی دموکراسیِ مشارکت مردم است و برخلاف نظر لیبرال‌ها شما معتقد نیستید که صِرفِ وجود نهادهای دموکراتیک، برای تأسیس یک دموکراسی کافی باشد. بنابراین، و اگر حرف شما را درست فهمیده باشم، نظرتان را دربارهٔ دموکراسی «تشریکی» («ارگانیک») شرح دهید و بگویید که اختلاف آن با دموکراسی «لیبرال» در چیست؟

آلن دوبنوا: من فکر می‌کنم که برای جواب گفتن به سؤال شما باید کار را از یکی از مسائل فلسفهٔ سیاست یعنی مسئله مشروعیت شروع کرد. زیرا برخلاف نظریهٔ مکتب تحصّل حقوقی (پوزیتیویسم حقوقی)[1]، کافی نیست که قدرت سیاسی صرفاً مبنای قانونی داشته

---

* نقل از: *Horizon: 2000*, paris, 1996.

1. positivisme juridique

باشد. چرا که هرگونه حکومت استبدادیِ یکه‌تاز (توتالیتر) هم آن‌قدر که رفتار خود را با قوانینی که خود وضع کرده تطبیق دهد، می‌تواند ادعا کند که بر قانون تکیه دارد. روی این اصل، فقط قدرت سیاسی‌یی را می‌توان پذیرفت که ضمن قانونی بودن، مشروعیت هم داشته باشد. ماکس وِبِر[1] آلمانی از سه نوع مشروعیت حرف زده که تا به حال شناخته شده است. مشروعیت نوع اوّل ماورای طبیعی است (یعنی قدرت سیاسی منشأ الهی دارد)؛ مشروعیت نوع دوم کاریزماتیک (فرهمند)[2] است. مشروعیت نوع سوم را می‌توان دموکراتیک نامید. هریک از این انواع سه‌گانه، مزایا و معایب خاص خودشان را دارند امّا ارزیابی درست آن‌ها باید الزاماً به قیاس با زمان حال صورت بگیرد. لازمه مشروعیت مابعد طبیعی (متافیزیک) این است که اعتقاد مذهبی در حکم یک امر تقریباً «طبیعی» باشد برای همهٔ مردم. منافع این جور اعتقادات به حاکم وقت می‌رسد، زیراکه به همان صورت طبیعی، مردم مؤمن، به حکومت و اِعمالِ قدرت حاکم تن درمی‌دهند. امّا به دنبال تحولاتی که هم می‌توان تأسف آن را خورد و هم آن‌ها را تأیید کرد (و البته این خود داستان دیگری است) می‌بینیم که منزلت اعتقادات مذهبی در روزگار ما عوض شده، به این معنا که عقاید دینی هَمسَنگ و هَمتَرازِ سایر عقاید شده است (مثل عقاید فلسفی، اخلاقی و...). بنابراین، از این‌جور اعتقادات نمی‌توان مشروعیت کسب کرد، زیرا که منطقاً وحدت نظر مردم هرگز نمی‌تواند بر یک عقیده تکیه کند. وحدت نظر مردم باید بر یک اصل استوار شود. امّا مشروعیت کاریزماتیک هم بی‌نقص نیست و نقطه ضعفی دارد که از قدیم شناخته شده بوده و آن این است که این نوع مشروعیت بستگی تام دارد و متصل است به خصوصیات شخصی یک رهبر و قائد و زعیم و اغلب هم در «احوالات اضطراری» جامعه جلوه‌گر می‌شود، و در بهترین حالت این نوع مشروعیت می‌تواند در کوتاه‌مدت به‌طور مؤثر عمل کند و لذا نمی‌توان از آن به عنوان یک اصل سیاسی در امر کشورداری استفاده کرد. به این ترتیب، می‌ماند نوع مشروعیتی که به آن دموکراتیک می‌گویند.

به این نوع مشروعیت، سازمان‌های سیاسی بسیار متنوع (از لحاظ عقیدتی) مکرراً ایراد گرفته‌اند. مثلاً احزاب چپ‌اندیش معمولاً به سیستم‌های دموکراتیک ایراد می‌گیرند که دموکراتیک بودن صوری است و نه جوهری (یعنی صورت ظاهر است و بنیادی ندارد). گروه‌های راست‌اندیش به‌این دلیل‌که دموکراسی را مظهر و تجسّم «قانون‌عدد» (یعنی اکثریت

---

1. Max Weber 2. charismatique

و اقلیت و...) می‌دانند، آن‌را نفی می‌کنند. امّا این جور تلقّی از قضیه به نظر من کاملاً غلط است و از دو خِلط مبحث ناشی می‌شود. از یک طرف در دموکراسی، امر رأی‌گیری، یک وسیله است مثل صد وسیله دیگر. یعنی ابزاری است برای این‌که در یک زمان معین بفهمیم اکثر مردم چه می‌خواهند؟ تقاضایشان چیست؟ از سوی دیگر این خواسته مردم مطلقاً به معنی حقیقت قضیه نیست. یعنی امر انتخابات بیان‌کننده خواسته عموم مردم است. به معنای رابطه و نسبت اراده عمومی با حقیقت (حقیقت در این‌جا یعنی قانون) نیست. در این صورت غرض از انتخابات و رأی دادن مردم چیست؟ غرض این است که به مطابقت ارادهٔ عموم و قانون رسیدگی کنیم و به عبارت دیگر میزان تجانس و تشابه نظر میان حاکم و محکوم (یعنی حکومت و مردم) را ممیّزی نماییم. البته همیشه می‌شود این حرف را زد که آدم‌ها نه می‌دانند چه می‌خواهند و نه می‌دانند چه‌چیزی صلاح آن‌ها است، و لذا «برگزیدگان و خواص جامعه» بهتر از خود مردم می‌توانند منویات آن‌ها را بیان کنند. لازمهٔ این طرز دید این است که آدم‌ها احتمالاً باید در زندگی روزمره‌شان رنج بکشند، زیرا در جهت «تأمین خیر و صلاح» آن‌ها است و به حال آن‌ها فایده دارد. من با این طرز فکر موافق نیستم و خیال هم نمی‌کنم که اگر اکثریت وسیع افراد یک ملتْ رژیمِ سیاسی حاکم بر خود را بد تلقی کردند، بتوان به آن رژیم سیاسی صفت خوب داد. بعضی متفکران مثل جان استوارت میل می‌گویند که دموکراسی عبارت است از: «استبداد ظالمانه اکثریت». البته استبداد همیشه منفور است امّا چیزی را که نمی‌فهمم این است که به چه دلیل استبداد اکثریت مردم کمتر قابل تحمل است تا حکومت ظالمانه معدودی آدم مستبد (الیگارشی) و یا ستمکارگی یک آدم منفرد. بنابراین قضیه این نیست که آدم میان استبداد و عدم استبداد یکی را برگزینند. مطلب این است که آدم میان اصلی که قائل به ایجاد نوعی «وحدت‌نظر» میان مردم و حکومت است (حتی به صورت ناکامل و ناقص) و اصلی که قائل به آن نیست یکی را انتخاب کند. یعنی در این‌جا مسئله این می‌شود که خود اصل (یعنی وحدت نظر یا همعقیدگی میان حاکم و محکوم) باید بتواند به صورتی مَشروع عرض اندام کند. و در جهان امروز من نمی‌دانم این اصل بر چه نوع مشروعیتی می‌تواند تکیه کند.

امّا اگر اصل مشروعیت دموکراتیک را قبول کنیم و آن‌را در چارچوبی قرار دهیم که من طرح کردم، نتیجه‌ای که به‌دست می‌آید این می‌شود که حداکثر دموکراسی مترادف حداکثر مشارکت مردم خواهد بود و می‌دانیم که هرچه میزان مشارکت مردم در امور سیاسی بیشتر

باشد کمتر وکیل و نماینده وارد گود سیاست‌بازی می‌شود و گفتهٔ روسو در این‌جا حجت است که هر شهروندی که نماینده‌ای را وکالتاً به مجلس بفرستد، در واقع از سهم حاکمیت خود به نفع وکیل سلب مالکیت می‌کند. فرض بر این است که این آقای وکیل «به جای موکل خود» منویات او را اظهار می‌کند. اما در عمل آقای وکیل از عقاید شخصی خود دفاع می‌کند و از منافع شخصی خود. دموکراسی ارگانیک یا تشریکی آن‌چنان دموکراسی‌یی است که با توجه به شکل‌های اجتماعی و سیاسی موجود در روزگار ما فرصتی فراهم می‌آورد تا از جانبِ مردم حداکثر مشارکتِ ممکن قابل تصور ابراز بشود.

لئوپولد خور نظریه‌پرداز فدرالیسم جدید در ۱۹۵۷ کتابی به‌نام انقراض ملل[1] نوشت، او در این رساله مدعی شد که دموکراسی تشریکی مانع از برقراری حکومت‌های سلطه‌طلب می‌شود امّا معتقد بود که فقط در «ممالک کوچک» می‌توان دموکراسی تشریکی را برپا کرد. شما در این خصوص چه می‌گویید؟

به چند علت مادی واضح، تأسیس دموکراسی مستقیم (یا «دموکراسی اساسی» یعنی همین دموکراسی تشریکی) فقط در نقاطی (یعنی در واحدهای سیاسی و انسانی) میسّر است که ابعاد آن‌ها نسبتاً محدود باشد. این فضاهای عمومی (یعنی این‌گونه ممالک خرد) می‌توانند طبایع گوناگون داشته باشند و محدود نمی‌شوند به آنچه لئوپولد خور آن را «ممالک کوچک» نامیده است. ایالات این کشورهای کوچک ـ آن‌قدر که وجه امتیاز آن‌ها قبل از هرچیز دیگر خصوصیات نژادی و فرهنگی آن‌ها باشد و نه چندان ابعاد سیاسی و اداری آن‌ها ـ حکم چارچوب‌هایی «طبیعی» را پیدا می‌کنند که قوام کشور وابسته به آن‌ها است. البته نهادهایی مثل شهرداری‌های انتخابی مردم و کمیته‌هایی که در هر محله به امداد و تأمین حسن جَوار می‌پردازد و انجمن‌هایی که در کارگاه‌ها و کارخانه‌ها و از آن جمله برپا می‌شود، به حساب می‌آید و اهمیت دارد. اگر مثلاً قاره اروپا را با عینک موافق رژیم فدرال نگاه کنیم بدیهی است که مفهوم منطقه و خصوصاً مناطق مرزی اهمیت فوق‌العاده خواهد داشت. امّا این نکته هم شایان توجه است که در سال‌های اخیر و در همان چارچوب فدرالیستی ذکر شده

---

1. Leopoled Khor, *The Breakdown of Nations, 1957.*

جریان‌های فکری مشابهی در کشورهایی بسیار متفاوت مثل آمریکا و روسیه ظهور کرده است. در آمریکا نهضتی با عنوان «طرفداران تأسیس جماعت» به‌وجود آمده که اساساً واکنشی در قبال عقاید جان رالز[1] و آرای متفکرانی مثل اَلسدایر مک اینتایر[2] و مایکل سَندل[3] و چارلز تیلر[4] است. هواداران این نهضت می‌گویند باید فضاهایی با ابعاد کوچک درست کرد تا در آن‌ها شهروندان در امور اجتماعی مشارکت کنند و ضمناً باید اقدام کرد تا افراد انسانی دوباره در بافت و تار و پود جماعت زادگاه خود جای‌گیر بشوند. و اسباب حیرت است که در روسیه مردمی مثل الکساندر سولژنیتسین خصوصاً در کتابی با عنوان **چگونه *کشورمان روسیه را انتظام دهیم*** [5] می‌گوید لازم است که یک «دموکراسی مبتنی بر فضاهای کوچک» بسازیم... به نظر او این جور دموکراسی را می‌توان از طریق تأسیس زِمْستوو[6] (یعنی فضاهای خودمختارِ خودگردانی که در زمان اصلاحات الکساندر دوم در روسیه ساخته شده) و ایالت و ولایت و قریه و قصبه سازماندهی کرد. سولژنیتسین می‌نویسد: «دموکراسی در جایی واقعاً مؤثر و کارساز خواهد بود که در آن‌جا مجلس‌هایی متشکل از مردمِ کوچه و بازار امور خود را حل و عقد کنند و نه مجلس‌هایی که صرفاً متشکل از وکلای برگزیده ملت هستند».

به هر تقدیر و در تمام موارد، غرض اصلی این است که فردگرایی لیبرال و شیوع توجه انحصاری به امور خصوصی و فردی در جوامع مدرن که انسان را به عزلت اجباری و قطع ناخواسته پیوندهای‌طبیعیِ اجتماعی و گسیختن رشته‌های همزیستی کشانده علاج شود. و نیز هدف این است که ترتیبی پیدا شود تا انسان از این دوراهی نجات پیدا کند که یک شاخه آن منتهی می‌شود به پناه بردن به فضای خصوصی (یعنی فردیت خود) و شاخهٔ دیگر آن سر درمی‌آورد از طریقه اتخاذ یک رویه کاملاً انفعالی در مقابل یک فضای عمومی که در آن دور دورها قرار دارد و غیرقابل دسترسی است و، علاوه بر همه این معایب، عوامل اقتصادی و تبلیغاتی آن چنان نفوذی در چَنبره این فضای عمومی اعمال می‌کنند که شهروندان هیچ امکانی برای تأثیر گذاشتن در آن ندارند.

---

1. John Rawls
2. Alasdair Mc Intyre
3. Michael Sandel
4. Charles Taylor
5. Alexandre Soljenitsyne, *Comment réaménager notre Russie?*
6. *Zemstvo*

فکر نمی‌کنید که این نوع دموکراسی موردنظر شما یعنی حکومت آزاد و بی‌واسطه مستلزم بازآموزی و تغییر عادات مألوف شهروندانی خواهد بود که از همزیستی با سکنه یک شهر منظم و منتظم و قانون‌مدار راضی و سرافرازند و پرهیز دارند از این که به «توده بی‌شکلِ مردم بی‌ثبات[1] که میان آنان اوباش[2] بسیارند و می‌توانند مسند حکومت را تصرف کنند و یا عوام‌فریبان «سیاست‌باز»[3] سکان کشتی را در دست بگیرند.

برای جواب دادن به این سؤال باید برگردیم و برویم به سراغ مفهوم شهروند. یک شهروند آدمی است که به جماعتی که در میان آن‌ها زندگی می‌کند احساس تعلق دارد و خود را شریک و عضو فعال آن می‌داند. کلمه دموس یونانی به معنای تحقیرآمیز آن (یعنی عوام‌الناس بی‌سروپا) جماعت آشفته و درهم برهمی است که بنا به تجربهٔ تاریخ در هیچ کاری آن‌قدر تعجیل ندارد جز در این که حاشیه‌نشینی اختیار کند و از عرصهٔ زندگی و فعالیت عمومی خود را بیرون بکشد. امّا ایدئولوژی لیبرال بسط و توسعه جماعت عوام کالانعام را تسهیل می‌کند، زیرا مکتب لیبرال اتکا به نوعی فلسفه دارد که در آن، فرد انسانی به صورت انتزاعی و فاقد تعلق خاطر ــ که عنصر اساسی جامعه باشد ــ تلقی می‌شود. (مایکل سندل به این نکته «بی‌دردسر»[4] می‌گوید.) در چنین دیدگاهی جست‌وجوی خودخواهانه و رقابت‌آمیزِ سود بهتر و بیشتر آدم‌ها را وارد معرکه‌ای می‌کند که حکم «فرار به جلو»[5] را دارد و نتیجه‌اش این می‌شود که هر انسانی افراد دیگر را به چشم رقیب یعنی مخالفان بالقوّه خود نگاه می‌کند. فلسفه لیبرال تجمّعات و انجمن‌ها و سازمان‌هایی را به رسمیت می‌شناسد که مبانی قراردادی و عقلی و ارادی داشته باشد و غایت آن معطوف به تأمین حدّ اعلای منافع اعضای انجمن باشد. ارزیابی درست این منافع به شرطی انجام می‌گیرد که کل آن به قید

---

1. *demos*

۲. در زبان‌های فرنگی به حکومت خرده‌پایان، حکومت اوباش (ochlocratie) می‌گویند. ـ م.

3. "politicocratie"

4. "*unencambered*"

۵. این تعبیر ترجمه شده که در فارسی عجیب می‌نماید، در واقع هزیمتی است که ظاهر حمله به خود گرفته است. کسی فرار به جلو می‌کند که امکانات لژیستیکی و پشتیبانی ندارد و باید عقب‌نشینی کند، امّا خیال می‌کند با فرار کردن به سمت جلو و پیدا کردن قوت قلب و تقویت روحیه شاید فرجی پیش آید. ـ م.

عدد و رقم درآید یعنی کیفیتْ تبدیل به کمیتِ قابل اندازه‌گیری بشود. نتیجه این طرز تلقی این می‌شود که منافع صرفاً از زاویه مزایای مادی قابل تملیک (در حوزه فضای خصوصی) نگریسته می‌شود. و این‌جاست که مفهوم «فضای عمومی» به تدریج محو می‌شود، زیرا که عملاً معنا و مفهومی برای آن باقی نمی‌ماند. خودِ قدرت سیاسی (یعنی حکومت) هم محدود به حدود تنگی می‌شود و وظیفه آن محدود می‌شود به مدیریت و حَکَمیت در بازی‌های مربوط به رقابت تجاری، و خلاصه حکومت چیزی می‌شود شبیه یک سرایدار هتل که شب تا صبح بیدار می‌ماند و کشیک می‌دهد و مراقبت می‌کند، یعنی شبگرد مهمانخانه است.

اگر الگوی کار، دموکراسی زمان یونان باستان باشد و نه دموکراسی روزگار نو، فکر می‌کنید آیا ممکن است نهادهای متروک عهد باستان را دوباره احیا کرد، مثلاً عزل حاکم وقت از طریق اعلام‌نظر عامه مردم[1]؟

حقیقت این است که دموکراسی مستقیم مورد نظر ما قادر است یکی از وجوه فعالیت سیاسی در یونان باستان را احیا کند، ولی به هر صورت می‌توان از رفراندوم (مراجعه به آرای عمومی) استفاده کرد. مثلاً در ۱۹۶۹ ژنرال دوگل رفراندوم کرد و مردم از ایشان روگردان شدند. در این حادثه می‌توان صورت جدیدی از همان اصل انفصال حاکم توسط توده مردم را مشاهده کرد. از سوی دیگر مشاجره میان متقدمین و متجددین یکی از مضامین زمان‌های قدیم است که در فلسفه سیاست جدید دوباره ظهور کرده و تفکرات و تألیفات توکویل[2] و بنژامن کُنستان[3] و آیزایا برلین[4] و هانا آرنت[5] گواه آن هستند. موضوع اصلی این مجادله مفهوم آزادی است. از لحاظ قدما آزادی یک مفهوم مثبت است. به این معنا که آدم زمانی آزاد است که امکانِ انجام کاری را داشته باشد و به همین دلیل است که قبل از هر چیز نفس مشارکتِ شهروند در امور سیاسی یک ویژگی اساسی انسان آزاد شمرده می‌شود.

---

1. *revocativo populum* 2. Tocqueville 3. Benjamin Constant
4. Isaiah Berlin 5. Hannah Arendt

از سوی دیگر، مفهوم آزادی در حکم رهائی از حوزه «ضرورت»[1] تلقی می‌شود که این حوزه ضرورت تا حدّ زیادی همان اجبارهای اقتصادی است. آزادی فرد در ماورای الزام‌های اقتصادی پدیدار می‌گردد. امّا متجددین (برخلاف متقدمین) یک تصور منفی (و فردگرایانه) از آزادی برای خود ساخته‌اند و به نظر آن‌ها آزادی، یعنی آزاد بودن، به معنای مجبور نبودن، و ملزم نبودن به مشارکت در امور و دوری جستن از جماعت و فرقه‌بازی و، خلاصه، نرفتن زیر بار هیچ‌گونه الزام و اجبار است. آزادی از لحاظ متجددین، آزادی در عدم ارتکاب عمل و انجام ندادن یک کار است. متجددین معتقدند که اقتصاد نه تنها عرصه ضرورت نیست بلکه، برعکس، اقتصاد بهترین زمینه‌ای است که در آن آزادی جلوه‌گر می‌شود. و جهت این نکته این است که به نظر همین متجددین حوزه اقتصاد نه تنها جلوه‌گاه ممتازی برای ظهور ابتکار شخصی است بلکه اقتصاد در حکم فضایی است که در آن مبادله کالا به صورت معقول (و در اثر مداخله «دست نامرئی»[2]) باعث می‌شود که همه سود ببرند و فرد می‌تواند به صورتی مؤثر و معقول منافع خود را به حدّ اعلا برساند.

به نظر شما برای بازگشتن به دموکراسی ارگانیک یا تشریکی و تأسیس دولتی که سازگار با این فکر باشد باید دوباره به مفهوم «برادری» رجوع کرد و ارزش و اهمیت آن را خاطرنشان ساخت. امّا چه نهادی می‌تواند در روزگار ما این‌گونه همیاری اجتماعی را واقعاً جامه عمل بپوشاند بدون این که در چاه ویل کاغذبازی اداری دولت‌های به اصطلاح مردمی که جلو چشم ما در حال تجزیه و انقراض هستند سقوط کند.

برادری به صورت مجرد و انتزاعی وجود ندارد. برای احیای مفهوم اخوت باید از اساس شروع کرد. اساس اخوت، آگاهی روشن به هویتی است که میان شهروندان مشترک باشد. این هویت را نه باید به صورت یک چیز یا یک ماهیت مستقل تصور کرد و نه به این معنا که یک

---

۱. ضروریه «از اقسام قضیه موجهه و آن قضیه‌ای است که در آن حکم شده است به ضرورت محمول برای موضوع. مانند (انسان حیوان است با لضروره. . .)» دکتر محمد خوانساری، فرهنگ اصطلاحات منطقی، تهران: بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۶.

2. "invisible hand" (*E.*) main invisible (*F.*)

ملت با هویتی درهای کشورش را به روی دیگر ممالک ببندد. در جوامع فعلی نه آدم‌ها فقط به یک چیز تعلق‌خاطر دارند و نه انسان‌ها با یکدیگر «همگون» هستند. ما همه تعلقات متعددی داریم و هویت ما در واقع حاصل جمع همهٔ این تعلقات است. بنابراین هویت ما محدود به منشأ و خاستگاه ملّی ما نیست (یا فقط محدود به آن نیست) و محدود به یک میراث تغییرناپذیر و مقداری خاطرات گذشته و خصوصیاتی که جاودانه در تن و روان ما وجود دارد هم نیست. پل ریکور[1] در این خصوص نظر جالب توجهی دارد و قائل به دو نوع «هویت» است. و مقصودش این است که هویت آن چنان چیزی است که برمبنای چند فرض ساخته می‌شود، شکسته می‌شود، و دوباره ساخته می‌شود و این عمل دائماً به شکل یک روایت جلوه‌گر می‌شود که فرد در عین حال هم موضوع و هم عامل آن است. اما یک چنین روایتی همیشه تابع و فرع بر یک آدم دیگر است و تدوین این روایت فقط به صورت گفت‌وگو (دیالوگ) می‌تواند صورت بگیرد و به این معنا حفظ هویت خویشتن به معنای تغییر نکردن و ابقای خود خویشتن نیست. حفظ هویت خود به معنای نگه داشتن استعداد خود برای تحول و عوض شدن و تغییر یافتن است و بالاخره هویت آدمیزاد فرع بر موقعیت و رفتار انسان هم هست. یعنی کسانی که با مسائلی شبیه به مسائل من برخورد می‌کنند به علت همین تشابه مسئله در هویت من شریک می‌شوند.

بر مبنای چنین تصوری که از امر هویت به دست دادیم، می‌توانیم به کلمه «برادری» یک معنای واقع‌بینانه‌ای بدهیم که صرفاً از مقوله وراجی‌های ناصحانه نباشد. اما واضح است که تکوین و توسعه مفهوم اخوت به صورت ارگانیک انجام می‌گیرد، یعنی نتیجه تلفیق وضعیات متعدد ملموس مشخص است و فرمایشی نیست و چیزی نیست که مقامات عالیه مملکتی با تحکم بتوانند رعایت آن را تجویز کنند. دولت به معنای یک نهاد فرزانه و دلسوز، که مثل پدری مهربان مراقب ملت خود باشد، دارد از هم می‌پاشد و بحرانی که نه تنها عارض مفهوم «دولت سراسری ملّی» بلکه عارض نهادهائی هم شده که در سابق وظیفه همگون کردن و انسجام جامعه را به عهده داشتند (مثل انواع معابد و کلیساها، احزاب، سندیکاها، ارتش، مدرسه و...). این ملاحظات روی‌هم‌رفته لزوم بازسازی یک پیوند اجتماعی را فوری‌تر می‌کند. این پیوند اجتماعی، اوّل می‌تواند سطحی باشد ولی بعد می‌تواند منشأ نهادهای جدیدی بشود و یا لااقل مبنای ظهور نهادهائی بشود با صورت‌های پیچیده‌تر و یا اصلاً

---

۱. Paul Ricoeur: فیلسوف معاصر فرانسوی. ـ م.

ابتکاری و اصیل.

در حوالی ۴۵۰ قبل از مسیح، پریکلس[1]، سیاست‌مدار آتنی، چیزی به اسم میستوفوری[2] مقرر کرد که عبارت بود از مواجبی که به شهروندان تنگ‌دست می‌دادند تا این‌ها بتوانند موقتاً از کار و کاسبی خود دست بکشند و در امور سیاسی شهر خود فعالیت و مشارکت بکنند. ۲۵۰۰ سال بعد می‌بینیم هنوز هم چنین اعانه‌ای می‌تواند کارساز باشد. در این صورت آیا به نظر شما ضرور نمی‌رسد که چنین «مواجب شهروندی‌گری» دوباره احیا شود، تا بازای دریافت این‌گونه مُستمرّی افراد بتوانند مشارکت بیشتری در فعالیت‌های اجتماعی و سیاسی از خود بروز دهند؟

فکر «مواجب شهروندی‌گری» که بعضی آن را «کمک معاش عمومی» هم می‌نامند، و میستوفوری عهد باستان، بدون شک اولین نمونه شناخته شده آن است و در این سنوات اخیر پیوسته پیشرفت کرده است و من کاملاً با این فکر موافق هستم. یک چنین کمک معاش باید بدون شرط و شروط به هر شهروندی از بدو تولد تا مرگ داده شود، البته میزان آن باید برمبنای چند ضابطه که جای بحثش در این‌جا نیست، تثبیت شود. به هر تقدیر، مطالعاتی که باکمک ارقام و آمار اخیراً صورت گرفته (فیلیپ وان پاریس، احمد اینسل، یولاند برسون و...) نشان می‌دهد که چنین نظریه‌ای به هیچ‌وجه «سست و پادرهوا» نیست و لااقل به عنوان یک تجربه می‌تواند کاملاً متحقق گردد. البته این جور اعانه جانشین اعانه‌هایی خواهد شد که هم‌اکنون در چندین کشور متداول است و به نام‌های «حداقل درآمد برای زندگی» و مدد معاش و غیر ذلک نامیده می‌شود. اما اساس قضیه این است که از این به بعد این گونه کمک‌های مالی باید در چارچوب مطلقاً متفاوتی صورت بگیرد. دو نوع کمک حداقلی که امروزه به شهروندان غیرشاغل فرانسوی با رعایت شرایطی پرداخت می‌شود از جهت اجتماعی اسباب شرمندگی و سرشکستگی آشکارِ گیرنده کمک می‌شود. در حالی که «مواجب شهروندی‌گری» به این دلیل که عمومیت خواهد داشت گیرنده آن را سرفراز هم خواهد کرد و به او فرصت می‌دهد تا در انتخاب شیوهٔ زندگی برای خود زیادتر مُخَیَّر باشد،

---

1. Pericles　　2. *mistoforie*

یعنی امکان انتخاب بیشتری برایش فراهم گردد. و چه بسا که این راه‌حل آغاز یک راه‌حل باشد برای خروج آرام از نظام مزدوری و حقوق‌بگیری. این فکر برقراری «مواجب شهروندی‌گری» هرچند که جلوه‌های اقتصادی دارد امّا در واقع امر یک تصمیم سیاسی است و غرض از آن واقعیت بخشیدن به یک نوع همبستگی و همیاری گروهی و جمعی است، در عین حال که مراد از آن استوار کردن پیوندهای میان همه شهروندان است.

گرامشی، متفکر ایتالیائی، در حوالی سال‌های ۱۹۲۰ یعنی در سال‌های جوانی‌اش، می‌گفت که اگر کارگران در کارخانه‌ها کمیته‌های کارگری راه بیندازند وسیله‌ای پیدا می‌کنند برای این‌که از جنبهٔ اجتماعی و اقتصادی وضعشان بهتر شود، و درعین‌حال کل جامعه را به سوی تغییرات کمونیستی سوق می‌دهند. برخلاف نظر گرامشی، اوگو اسپیریتو[1] در سال‌های ۱۹۳۰ فکر «مالکیت صنفی» را بسط داد. امّا امروز در قبال تهاجم فکر لیبرال نو به نظر شما چه شکل دموکراسی مستقیم می‌توان در قلمرو کار و کارگر و کارمند تعبیه کرد؟

من برای این‌که با دقت به سؤال شما جواب بدهم صلاحیت ندارم. اما آن‌قدر می‌دانم که رویّه‌های دموکراتیک‌تری را می‌توان در داخل کارخانه و کارگاه و مؤسسات اتخاذ کرد. منتهیٰ و خصوصاً در این حوزه بیش از حوزه‌های دیگر موضوع حساس این است که نقطهٔ اعتدالی میان اصل مشارکت کارگران و اصل تصمیم‌گیری پیدا کنیم. زیرا واقع این است که بزرگ‌ترین خطری که دموکراسی مستقیم را تهدید می‌کند این است که «قیل و قال بحث و مذاکره الی غیرالنهایه» در محیط‌های کارگری مثل گفت‌وگوهای پایان‌ناپذیر وکلا در پارلمان رژیم‌های سیاسی دموکراسی‌های لیبرال امر اخذ تصمیم را غالباً مختل می‌کنند. روش‌هائی را که ژنرال دوگل در زمان خودش کوشیده بود برای امر «مشارکت» مردم ترویج کند، و با این‌که این روش‌ها از روی حسن نیت انتخاب شده بود، به نظر من، ماهیت آن‌ها دوپهلو و مبهم بود چراکه پیش‌بینی میزان مشارکت مردم در منافع یک عمل البته آسان‌تر است تا پیش‌بینی میزان مشارکت مردم در ضرر و زیان! به علاوه، این خطر هم وجود دارد که مشارکت در منافع به صورت محرکی روانی برای افزایش تولید به کار رود که در نتیجه رقابت

---

1. Ugo Spirito

بین افراد را باعث خواهد شد. (یعنی خلاصه همان نظرهایی را که تیلر مهندس آمریکائی برای سازماندهی کارِ کارگران و حصول تولید بیشتر اظهار کرده بود) و نکته آخر این که مثل تمام اصلاحاتی که در مؤسسات تولیدی انجام می‌گیرد اصلاح در امر مشارکت هم الزاماً نتیجه‌ای جز تقویت سیستم سرمایه‌داری لیبرال، آن‌طور که امروز هست نخواهد داشت. بدون تردید مفیدتر خواهد بود که اختیارات تازه‌ای به کمیته‌های مؤسسات داده شود و به‌طور منظم کوشش شود تا اختیار اخذ تصمیم از سطوح پایین به سطوح بالای مؤسسات منتقل شود و مشورت با کارکنان را در بعضی موارد که آیندهٔ «اشتغال» در کشور مطرح است بیشتر عمومیت بدهند. در فرانسه اخیراً یک رفراندوم در شرکت هواپیمائی ارفرانس انجام شد و فرصتی به دست آمد تا از همه کارمندان برای اصلاح کلّی شرکت نظرخواهی شود. بدیهی است که این‌گونه اقدامات را می‌توان توسعه داد.

اما این نکته هم هست که ما دیگر در زمان گرامشی و اوگو اسپیریتو نیستیم، و از لحاظ جامعه‌شناسیِ کار، ما حتی در یک دوره انتقال «تاریخی» زندگی می‌کنیم. شکست همهٔ سیاست‌های مبارزه با بیکاری که توسط حکومت‌های دست راستی و دست چپی اعمال شد، نشان می‌دهد که بحران فعلیِ اشتغال «ساختاری» است و دخلی به اوضاع و احوال و موقعیت روز ندارد و به رغم آنچه که سیاست‌مداران می‌گویند من فکر می‌کنم که دوران اشتغال کامل سپری شده است و «نظریهٔ قدیمی هلموت اشمیت» دائر بر این که سرمایه‌گذاری‌های امروز اشتغال فردا را تأمین خواهد کرد، دیگر درست نیست. رشد اقتصادی هرچه کمتر شغل ایجاد خواهد کرد، زیرا از این به بعد خصوصیت اساسی صنایع دقیقهٔ بسیار پیشرفته، خصوصاً به دلیل پیشرفت و تعمیم کامپیوتر این خواهد بود که دائماً با توسل به شمار کمتری کارمند بیشتر کالا و خدمات تولید کند. و لازمهٔ این پدیده این است که از همین حالا ما خودمان را آمادهٔ استقبال از جامعه‌ای بکنیم که کار، دیگر، یکی از وجوه ممیز آن نیست. یعنی ما باید با این ایدئولوژی‌هائی که به صور گوناگون ادعا می‌کنند که باید «برای زیستن کار کرد» (و مفهوم ضمنی این حرف این است که «کسی که کار نکند گرسنه خواهد ماند») قطع رابطه بکنیم. واضح است که اگر بر عدهٔ بیکاران افزوده شود و با توجه به این که حجم کالاهای ساخته شده هم مرتباً افزوده خواهد شد، این مسئله خیلی زود مطرح خواهد شد که چه کسی خواهد توانست (و با چه امکاناتی) چنین مقدار کالائی را بخرد. ماشین به جای انسان می‌تواند کالا تولید کند اما ماشین به جای انسان نمی‌تواند کالا را مصرف کند! به

این دلیل است که می‌گوییم تحول کنونی اقتصاد مآلاً کمتر مُبتنی بر مبادلهٔ کالا خواهد بود تا بیشتر معطوف به توزیع کالا. تمام بحث‌هائی که دربارهٔ «تقسیم کار» و پافشاری بر بخش فعالیت از نوع همیاری یا مبتنی بر تقابل در مبادله خدمات غیرفروختنی می‌شود، ناشی از ظهور همین وضع جدید است که امروز هم هنوز نمی‌توانیم تمام نتایج آن را برآورد کنیم. اگر بخواهیم مضمون دموکراسی تشریکی را با چشم جامعه‌شناسیِ کار (و غیر کار، به معنائی که در سطور پیش از آن یاد شد) تفسیر کنیم، گمان می‌کنم بیشتر در همین جهت است که باید نگاه کنیم.

در سال‌های ۱۹۸۰ ظهور و توسعه سریع نهضت‌های مدافع محیط زیست روشن کرد که دموکراسی‌های لیبرال (مثل دموکراسی‌های توده‌ای سابق) قادر نیستند که این روحیه «تولید هرچه بیشتر» را ریشه‌کن کنند و مسائل خطرناک محیط‌زیست را که ناشی از رشد اقتصادیند، متوقف سازند. لذا فکر می‌کنید که بهترین ابزارهای نهادی که شهروندان برای مبارزه مؤثر بر ضد لابی‌های[1] قدرتمند صنعتی در دست دارند چه خواهد بود؟

نقش انجمن‌های دفاع از محیط زیست، کمیته‌های حمایت از طبیعت، ابتکار شخصی شهروندانی که علاقه‌مند به حفظ اماکن طبیعی و چشم‌اندازهای زیبای آن هستند چه بهتر که گسترده‌تر بشود. در مقابل، چگونگی وارد کردن نهضت‌های مربوط به محیط زیست در عرصهٔ سیاست‌مداری «به سبک قدیم» (یعنی کلاسیک) هنوز دچار ابهام‌هایی است. مثلاً و خصوصاً در فرانسه می‌بینیم که سبزها (یعنی هواداران محیط زیست) چندین سال سعی کردند از خطی پیروی کنند که «نه راست نه چپ» نام داشت و امروز این طور به نظر می‌رسد که موقتاً آن را رها کرده‌اند. آرائی که این‌گونه مدافعان محیط زیست به صندوق می‌ریزند در واقع بیشتر اظهارنظر معترضانه‌ای است نسبت به رفتار احزاب سیاسی متعارف و در واقع یک رأی به معنای یک نظر مثبت و تأییدکنندهٔ فلان لایحه و پیشنهاد نیست. تشکیلات و گروه‌های طرفدار محیط زیست دچار ابهام‌های ایدئولوژیک و حتی فلسفی هستند و نفس وجود این‌گونه ابهام‌ها متأسفانه وضعیت موجود را روشن‌تر نمی‌کند. و سرانجام یکی از نتایج

---

۱. lobby: به صیغه جمع lobbies ؛ در انگلیسیْ به معنی راهرو و مجازاً به معنی گروه فشار است. ـ م.

زیان‌بار گروه‌های طرفدار محیط زیست را هم باید متذکر شد و آن ظهور یک نوع «سرمایه‌داری سبز» یاکاپیتالیسم ناشی از توجه به محیط زیست است و غرض از این مطلب این است که بعضی لابی‌های بزرگ اقتصادی و مالی تغییر مسیر می‌دهند و در عین حال که آسیب رساندن به محیط زیست را ادامه می‌دهند، تکنیک‌ها و کالاهای مصرفی هم تولید می‌کنند که خواستاران زندگی «طبیعی‌تر» آن‌ها را می‌خرند!

قابل توجه‌ترین جنبهٔ ظهور و توسعه این گونه نهضت‌های محیط زیستی این است که دچار تحولات وسیعی شده‌اند و دفاع از منافع را می‌گویند دفاع از ارزش‌ها. اختلاف مهم میان این دو مفهوم این است که منافع مالی قابل بحث و مذاکره‌اند، در حالی که ارزش‌ها چون وچرا قبول نمی‌کنند. دادن اهمیت بیشتر به ارزش‌ها و اهمیت کمتر به منافع معنی‌اش این است که آنچه اساساً واجد ارزش است قابل بیان با رقم و عدد نیست یعنی کیفی است و کمیت نمی‌پذیرد. روشن شدن این نکته کمک می‌کند به این‌که بفهمیم مفاهیم اقتصاد و بازار مترادف نیستند و بازار صورتِ «طبیعی» مبادله نیست و همین بازار جائی نیست که تطبیق خودبه‌خود عرضه و تقاضا صورت بگیرد (یکی از دلایل مؤید این حرف این است که مثلاً در بازار فقط به تقاضائی پاسخ داده می‌شود که متقاضی توانائی پرداخت داشته باشد). نتیجهٔ این گونه ملاحظات این می‌شود که فعالیت اقتصادی نمی‌تواند مستقل از زندگی اجتماعی (یا جمعیت کره زمین) توسعه پیدا کند و نیز نمی‌تواند نماینده و نمونهٔ بارز آن باشد و راه توجیه و توضیح معضلات جامعه توسل به مکانیسم‌های تعلیل اقتصادی نیست. و از این لحاظ اختلاف عظیمی وجود دارد میان یک جامعه با اقتصادی مبتنی بر بازار و یک جامعه با اقتصادی متضمن بازار.

در جریان انتخابات اخیر ایتالیا یکی از ارباب صنایع تلویزیون (و به طور کلی رسانه‌های صوتی و تصویری) به شهرت و اعتباری رسید و بسیار سرفراز بود از این که می‌تواند توده‌های مردم را با همین امتیاز «تولیت وسائل ارتباط جمعی» («رسانه‌سالاری»)[1] به طرفی که خود می‌خواهد بچرخاند و به مقاصد سیاسی خود دست یابد. به نظر شما آیا می‌توان راهی پیدا کرد که شهروندان نظارت مستقیم بر ماهیت برنامه اخبار رسانه‌های

1. "vidéocratie"

گروهی داشته باشند؟

من نمی‌خواهم هیچ‌کس را به داشتن عقیدهٔ خاصی متهم کنم. از لحاظ نظری و قبل از ورود در گود سیاست، این که آدم متولّی کارخانجات تولید رسانه‌های گروهی باشد مثل این است که معلم باشد یا مهندس کامپیوتر باشد و هیچ یک از این حرف‌ها مغایرتی با آبرومندی آن حرفه ندارد. (هرچند که تلویزیون و ویدئو قادرند صاحب کار را به آن چنان شهرتی برسانند که بعداً بتواند از آن بهره‌برداری کند و از این بابت حرفه تلویزیون با حِرَفِ دیگر تفاوت آشکار دارد.) امّا مسئله عملاً این است که متولّی رسانه‌های گروهی (رسانه‌سالار) موفقیت خود را مدیون توسل به روش‌هائی است که بعداً در عرصهٔ سیاسی هم به آن متوسل خواهد شد. و ما می‌دانیم زیاد بوده‌اند صاحبان صنایعی که از پیروزی در حرفه خود مغرور شده و گمان کرده‌اند که می‌توانند مملکت را هم مثل یک شرکت تجارتی اداره کنند و نتایج به دست آمده همیشه فاجعه‌آمیز بوده است. یعنی یا حضرات خیلی ساده شکست می‌خورند و می‌روند پی‌کارشان و یا این‌که یک سیاست اجتماعی را دنبال می‌کنند که نتیجه‌ای جز بی‌عدالتی و انحصارجوئی نخواهد داشت. امّا حاق قضیه در این است که یک شرکت تجارتی می‌تواند اعلام ورشکستگی بکند امّا یک جامعهٔ سیاسی متشکل از انبوه انسان‌ها نمی‌تواند چنین کاری را بکند. و نیز یک شرکت تجارتی می‌تواند بخشی از کارمندان خود را اخراج کند امّا یک مملکت نمی‌تواند آن دسته از شهروندان خود را که به اصطلاح تجاری «سودآور» نیستند از میان بردارد. حقیقت این است که قوانین دموکراسی و قوانین اقتصاد بازار مشابه یکدیگر نیستند. کسانی که خلاف این حقیقت می‌اندیشند در معرض ناکامی‌های جدّی قرار می‌گیرند.

نظام تربیت شهروند*

دموکراسی وکالتی ـ دموکراسی تشریکی

نظام دموکراسی مبتنی بر انتخاب نماینده ذاتاً لیبرال و بورژوآ است. در این نوع دموکراسی، نمایندگان که توسط مردم انتخاب می‌شوند مختارند به این که ارادهٔ مردم را توسط حکومت اجرا کنند. این‌گونه دموکراسی رایج‌ترین نوع رژیم سیاسی در کشورهای غربی است. یکی از نتایج رواج این شیوهٔ حکومت این است که مردم عادت کرده‌اند مفاهیم دموکراسی و انتخاب نماینده از طرف ملت را کم و بیش امری مترادف تصور کنند. اما اگر در تاریخ تحول فکر سیاسی نظر کنیم می‌بینیم که این‌طور نیست.

هابز و لاک، دو نظرپرداز بزرگ مفهوم نمایندگی مجلس در رژیم دموکراسی هستند و هر دو اعتقاد دارند که مردم حق حاکمیت خود را به موجب قراردادی به حاکمان و فرمانروایان تفویض می‌کنند. البته از لحاظ هابز این‌گونه تفویض تام و تمام است. اما این‌گونه تفویض قدرت اصلاً به دموکراسی که منتهی نمی‌شود هیچ، نتیجه متضادش این می‌شود که یک پادشاه قدرت مطلقه پیدا می‌کند. ولی از لحاظ لاک واگذاری قدرت مشروط است. یعنی مردم به شرطی از حق حاکمیت خود می‌گذرند که تضمین‌هایی در خصوص حقوق بنیادی

---

* نقل از مجله : *Pagine Libere*, Roma, June 1993.

خود و آزادی‌های فردی بگیرند.

در همین زمینه روسو حرف دیگری دارد. می‌گوید اساساً رژیم مبتنی بر انتخاب نماینده ضددموکراسی است و مردم با حاکم وقت عقد قرارداد نمی‌کنند و روابط آن‌ها منحصراً مناسبات قانونی است. پادشاه چیزی جز مُجری منویات مردم نیست و قوه‌مقننه صاحب و معترضی جز مردم ندارد. حاکم صاحب آن قدرتی نیست که اراده عمومی (یعنی مردم) به وی داده است.

در واقع خود مردم حکومت می‌کنند، منتهی از خلال یا توسط شخص حاکم. استدلال روسو خیلی ساده است. می‌گوید اگر مردم نماینده انتخاب کنند، نمایندگان صاحب قدرت خواهند بود. در این صورت مردم، دیگر حاکم و صاحب قدرت نخواهند بود. زیرا اساساً حاکمیت مردم ذاتاً غیرقابل تقسیم و غیرقابل انتقال و تفویض است. بنابراین اگر مردم برای خود نماینده‌ای انتخاب کنند خود را از حق حاکمیت ذاتی خود محروم کرده‌اند. روی این اصل اگر ما بپذیریم که دموکراسیْ رژیم مبتنی بر حاکمیت مردم است، جز این‌که حق را به روسو و فلسفه سیاسی‌اش بدهیم چاره‌ای نداریم.

دموکراسی صورتی از حکومت است که قائل به همانندی و تشابه شخصیت حاکم و محکوم است، یعنی دموکراسی حکومتی است که در آن ارادهٔ عمومی تبدیل می‌شود به قانون و قانون هم اجرا می‌شود. شهروندان به این اعتبار که اعضای واحد سیاسی یگانه‌ای هستند و حاکم و محکوم هم شبیه یکدیگرند پس همهٔ شهروندان جوهر برابر دارند. گفتن این که مردم ذاتاً حاکمیت ندارند؛ حاکمیت، رسالت و هدف آن‌هاست، به این معنی است که اقتدارهای حکومتی و قوانین موضوعه از مردم ناشی می‌شود، و نتیجه این می‌شود که حکمروایان عاملان اجرائی هستند و باید خود را با مقاصد معین شده از طرف مردم (یعنی به‌نظر روسو: اراده عمومی) تطبیق دهند و بنابراین نقش نمایندگان باید تا حدممکن تقلیل داده شود. به محض این‌که مسائلی از نوع اهداف عالیه حکومت مطرح شود و این اهداف منطبق با ارادهٔ مردم نباشد مشروعیت اختیارات نمایندگان تمام می‌شود.

اما در روزگار ما، قضایا، درست به عکس آنچه می‌بایست باشد، شده است. یعنی در دموکراسی‌های لیبرالْ اولویت به اصل وکالت و به عبارت دقیق‌تر به اصل نمایندگی «تجسمی» داده شده است. غرض این اصطلاحِ غریب این است که در دموکراسی لیبرال، نمایندهٔ مردم فقط برای این نیست که اراده انتخاب‌کنندگان خود را نمایندگی کند بلکه به

صرف این‌که منتخب مردم است تجسم‌کننده منتخبین خود به‌شمار می‌رود. معنی این مطلب این است که وکیل در امر انتخاب خود به عنوان وکیل مجوّزی پیدا می‌کند که به او مجال می‌دهد تا نه به اراده انتخاب‌کنندگان خود بلکه به ارادهٔ شخص خود عمل کند. به‌عبارت دیگر، رأیی که به او می‌دهند او را مجاز می‌کند به این که هرچه صلاح دانست بکند.

این خصوصیت منشأ انتقادهایی است که در گذشته به نظام پارلمانی وارد آمده و امروزه دوباره تحت عناوین «نارسایی‌های دموکراسی» و بحران در امر «انتخاب نمایندگان مجلس» بروز کرده است.

در نظام مبتنی بر انتخاب نماینده، چون انتخاب‌کننده از راه انتخابات اراده سیاسی خود را به وکیل منتخب خود واگذار می‌کند، مرکز ثقل قدرت متمرکز می‌شود در دست نمایندگان و احزابی که نمایندگان عضو آن‌ها هستند، و نه متمرکز در دست خود مردم. و لذا طبقه سیاسی (یعنی طبقه حکومتگر) تبدیل می‌شود به حاکمیت معدودی آدم حرفه‌ای که مدافع منافع شخصی خود می‌شوند و این کار رأ در یک محیط مشحون از بی‌مسئولیتی و بی‌نظمی و درهم برهمی انجام می‌دهند.

اما این نکته را هم به آنچه گذشت باید افزود: در جامعه‌ای که چند نفر آدم صاحبِ قدرتِ تصمیم‌گیری می‌شوند، این قدرت را بیشتر از راه نصب در یک منصب و یا از طریق اتفاق آرای گروهی که این آدم‌ها جزءِ آن هستند به دست می‌آورند تا از راه انتخابات، یعنی خلاصه گروه معدودی از کارشناسان و متخصصان اداره امور کارها را در دست دارند. هرچند که لیبرال‌ها مدام در مَناقب دولت مبتنی بر حقوق سخن می‌گویند اما به نظر نمی‌رسد که این نوع دولت قادر به درست کردن وضع نامطلوب موجود باشد. زیرا دولت حقوقی بنابه تعریف مجموعه‌ای است از قواعد و روش‌ها و اساساً بی‌اعتنا به اهداف اندیشه و عمل سیاسی است.

ارزش‌های معنوی در حوزهٔ فعالیت‌های آن ریشه ندارند و به این ترتیب تعارض منافع نقش اساسی را بازی می‌کنند. در دولت حقوقی، قوانین صرفاً به این دلیل حقانیت و مشروعیت دارند که قانونیند، یعنی صرفاً انطباق دارند با شرایطی که برای احراز آن‌ها در قانون اساسی پیش‌بینی شده است. و بنابراین مشروعیت و حقانیت تقلیل می‌یابد یا مترادف می‌شود با قانونیت. یعنی مفهوم مشروعیت فرو کاسته می‌شود به مفهوم قانونیت. این‌گونه تلقی قانون‌مدارانه از مفاهیم مشروعیت و حقانیت کاری نمی‌کند جز این‌که نهادهای قانونی موجود را احترام کند. انگاری که این‌گونه نهادها خود غایت فی‌حدذاته

هستند بدون این‌که احتیاجی باشد به این که اراده عموم عملکرد آن‌ها را مراقبت و مواظبت بکنند.

اما در دموکراسی مشروعیت قدرت فقط منحصر به این نیست که منطبق با قانون باشد یا با قانون اساسی انطباقی داشته باشد. در دموکراسی مشروعیت قدرت در درجهٔ اول ناشی از این است که عملکرد حکومت تطبیق کند با مقاصد و غایاتی که اراده عمومی برای حکومت تعیین کرده است. بنابراین مفاهیم عدالت و اعتبار قوانین نمی‌توانند به‌طور کامل در بدنه «دولت حقوقی» جای‌گیر و متقرّر و یا حاصل قانون‌گذاری حزب فائق باشد. همین‌طور است قضیه مشروعیت حقوق. به صرف وجود یک کنترل قضائی مشروعیت حقوق تضمین نمی‌شود. برای این‌که حق و حقوق مشروعیت پیدا کند باید که غایات و مقاصد عالی آن معطوف به انجام خدمت در راه خیر عامه باشد. و سرانجام آن که زمانی می‌توان از مشروعیت قانون اساسی صحبت کرد که آمِریَتِ اقتدارهای هیئت مؤسسان قانون اساسی به حدی محرز باشد که همیشه بتواند صورت و محتوای قانون اساسی را تغییر دهد. معنای این قضیه این می‌شود که قدرت مؤسسان به موجودیت خود ادامه می‌دهد و برتر از متن قانون اساسی و قوانین بنیادی باقی می‌ماند حتی در موقعی که قوانین اساسی از «قدرت مؤسسان» نشئت می‌گیرند.

البته بدیهی است که هیچ‌وقت نمی‌توان به‌طور کامل از اندیشه انتخاب وکیل چشم پوشید، زیرا که اندیشه اکثریت حاکم در جوامع جدید با اشکالات غیرقابل حلّی مواجه خواهد شد. بااین وصف، هر چند که قضیه نمایندگی «حکایت کاچی بعض هیچی است» اما اصل دموکراسی محدود به آن نمی‌شود. نقایص قضیه نمایندگی را می‌توان تا حد زیادی از طریق به کار گرفتن دموکراسی تشریکی که دموکراسی اندام‌وار (ارگانیک) و متجسم هم نامیده می‌شود تصحیح و تکمیل کرد. چنین «توجیه» و جهت دادن و هدایت به این سمت، امروزه روز واجد ضرورت و فوریت افزاینده‌ای شده و علت آن تحول کلی جوامعی است که در آن زندگی می‌کنیم.

ساخت‌های نهادی سوابق ایام که توسط نقدپردازان بزرگ دموکراسی تأسیس شده بود فروریخت. مردم وکیل انتخاب کن، به‌تدریج، از احزاب سیاسی متعارف روی گردانده‌اند. نهضت‌های معطوف به تأسیس انواع انجمن‌ها شکفته شده‌اند. حرکات جدید اجتماعی و سیاسی که اصلاً مدافع منافع و مصالح مردم نیستند و به ارزش‌های وجودی (اگزیستانسیل)

توجه می‌کنند ظاهر شده‌اند و زمینه و امکان ظهور و بازآفرینی نوعی شهروندیِ فعالانه را به‌وجود آورده‌اند (مثل نهضت‌های هویت‌طلب، نهضت‌های قائل به اکتساب نوعی خودمختاری در ادارهٔ مناطق کشور، نهضت‌های طرفدار حفظ محیط‌زیست).

ظهور بحران در مفهوم دولت سراسری ملی که خصوصاً ناشی از بین‌المللی شدن امور اقتصادی است دو راه حل یا گذرگاه جلو چشم آدم می‌گذارد. یک راه فوقانی است که لازمه آن دادن انسجام و کارائی و بازدهی به تصمیماتی است که در سطح فوق ملی و به صورت جزئی هدایت جریانِ جهانی کردنِ اقتصاد را به عهده دارد. راه دوم که تحتانی است بذل توجه خاص به پویائی (دینامیسم) واحدهای کوچک و قدرت‌های سیاسی محلی است. لازمهٔ عملکرد این دو گرایش که مانعةالجمع نیستند و با یکدیگر منافات ندارند این است که نقایص و کم و کسری موجود در دموکراسی امروز رفع شود.

در روزگار ما به موازات عرصهٔ اقتصاد، چشم‌انداز سیاسی هم دچار تغییرات شدیدی شده است. در عرصهٔ سیاستِ دست‌راستی‌ها می‌بینیم که «بلوک کشورهای سلطه‌طلب» ناگزیر شده‌اند خرج خود را چه از مردم خود و چه از سایر ملل جدا کنند، زیرا مرامِ سرمایه‌داری این ممالک دیگر نمی‌تواند روابط خود را با طبقات متوسط حفظ کند، چرا که همین ممالک سلطه‌طلب صنایع خود را تکمیل و تجدید کرده، در هزینهٔ تولید تحولاتی پدید آورده و بحران عمومی موجود امر بین‌المللی کردن سرمایه را تسریع کرده‌اند. در عین حال، می‌بینیم در حالی که طبقات متوسط مردم سر درگم و در بیراهه گرفتار آمده‌اند قشرهای کم‌بضاعت هم از اقدامات سیاسی حکومت دست‌چپی‌ها که به‌تدریج منکر همه اصول اعتقادی خود شده‌اند دچار یأس و نومیدی گشته‌اند. مفهوم این قضایا این است که طبقات متوسط، احزاب دست‌راستی را نمایندهٔ خود نمی‌دانند و طبقات کم‌بضاعت احساس می‌کنند که احزاب دست‌چپی آن‌ها را به امید خدا رها کرده و به آن‌ها خیانت کرده‌اند.

علاوه بر همه این ملاحظات، اِمحاء نظام‌ها و مراجع ارزش‌های سنّتی، زوال سیستم‌های بزرگ ایدئولوژیکی، قدرقدرتی سیستم کالا که هر چند قادر به تأمین وسایل معاش آدمیان هست، اما معنویت و معنای زندگی را به آنها نمی‌آموزد. این قضایا مسئله اساس معنوی حضور انسان در جهان و معنای حیات فردی و گروهی را دوباره مطرح می‌کند و این مسائل زمانی مطرح می‌شود که نظام اقتصادی بیش از پیش کالا و خدمات تولید می‌کند منتهی با به کارگرفتن هرچه کمتر آدم‌ها. و نتیجه این می‌شود که در اوضاع و احوالی

که بیکاری زیاد است، اشتغال مردم موقت است، نگرانی هست، ناامنی هست، پرخاش جوئی واکنشی و همه‌جور بی‌حوصلگی در میان مردم است. آن‌هائی که شغلی دارند از شغل خود محروم می‌شوند. همه این اوضاع و احوالی راکه برشمردیم به یک بازسازی عمیق در زمینهٔ روش‌های تحقق دموکراسی نیاز دارد. این بازسازی فقط یک طریقه دارد و آن طریقهٔ تجدید بنا و سوق دادن دموکراسی حقیقی در جهت تشریک یا شرکت دادن هرچه بیشتر مردم است در امور کشورداری.

اما دموکراسی تشریکی قبل از هرچیز یک دموکراسی مستقیم است و در جوامعی که بیش از پیش به «سردرگمی» دچار می‌شوند اولین مزیت دموکراسی تشریکی، از میان بردن و سرراست کردن پیچ خوردگی‌هائی است که در اثر نظام وکالتی (نماینده گزینی) به‌وجود آمده است. ثانیاً دموکراسی تشریکی سبب می‌شود که انطباق قانون با اراده عمومی به‌طرز استوارتری صورت بگیرد و سرانجام آن که دموکراسی تشریکی یک نوع مشروعیت را پایه‌ریزی می‌کند که بدون آن، قانونیت مبتنی بر نهاد و تشکیلات چیزی جز ظاهرسازی مطلق نخواهد بود.

آنچه نهادهای واسطه نامیده می‌شود (مثل احزاب، سندیکاها، فرقه‌های مذهبی، انجمن‌های فرهنگی، انجمن‌های علمی...) امروزه به حال بحران افتاده‌اند و دیگر نمی‌توانند نقش متعارف و سنّتی خود راکه همسان کردن و واسطه‌گری میان تشکیلات مذکور و تربیت کردن شهروندان فعال است، بازی کند. علت این ناتوانی خصوصاً ظهور بورکراسی (ولایت اهل دیوان) و تکنوکراسی (ولایت اهل فنون) است. علاوه بر این، احزاب هم اغلب دنبال یارگیری و مشتری جمع کردن هستند و نمی‌توانند انحصار نظارت بر قدرت سیاسی را تصدی کنند. امروزه دموکراسی تشریکی نمی‌تواند چیز دیگری باشد جز یک دموکراسی متکی بر قاطبه مردم (دموکراسی بنیادی).

هدف این دموکراسی بنیادی این نیست که بحث و مناظره را در تمام قشرهای جامعه عمومیت ببخشد، برعکس. این دموکراسی بنیادی باید روندهای تازه‌ای در امر اخذ تصمیم پیدا کند که منطبق با طبیعت خاصِ دموکراسی باشد و نیز از چشمهٔ زلال فنّ سیاست تراویده باشد (یعنی دست پخت تکنوکرات‌ها و بوروکرات‌ها نباشد که به منویات و مکنونات مردم بی‌اعتنا هستند).

علاوه بر همه این ملاحظات، دموکراسی یک نوع رودررویی و تعارض ساده میان «جامعه

مدنی» و سیستم‌های بزرگ نهادی (دادگستری، ارتش، مقننه...) نیست. زیرا نتیجه‌اش باز هم این می‌شود که عرصهٔ سیاست به قدرت‌های کهنه و زهوار در رفته تسلیم شود و «قلمرو خصوصی» وسعت بیشتری پیدا کند. اصل قضیه موردنظر ما خلاف مطلب مذکور است. غرض ما این است که شرایطی فراهم بیاوریم تا افراد از حالت فردیت خودخواهانه و تولیدکنندگی و مصرف‌کنندگیِ صِرف درآیند و به درجه شهروندی اعتلا پیدا کنند و زمینه فراهم شود تا فضای عمومی و اجتماعی تازه‌ای متشکل از شهروندان مسئول و نه از مجموعه افراد خودبین، خودپسند و خودخواه به‌ظهور بپیوندد.

مبادرت به رفراندوم، چه اختیاری و چه اجباری، چه ناشی از تصمیم دولت و چه ناشی از ابتکار مردم، یکی از صور متعدد دموکراسی است که شاید در خصوص دامنه و وسعت بُرد و نفوذ آن اغراق شده است. به هر حال، یک بار دیگر تأکید کنیم در این که اصل سیاسیِ دموکراسی این نیست که اکثریت تصمیم بگیرد. اصل سیاسیِ دموکراسی این است که فقط مردم حق حاکمیت دارند. و این نکته به این معناست که عمل رأی دادن فقط یک وسیله فنی برای کسب نظر از مردم و پرسیدن عقیده آن‌ها است. دموکراسی یک اصل سیاسی است که نباید با ابزارهای مورد استفاده دموکراسی اشتباه گرفته شود و نیز دموکراسی را نباید با مفهوم حساب و عدد و کمیت محض و غیرذلک (یعنی برتری عددی آرای فلان کس) یکی شمرد. به عبارت دیگر، وظیفه شهروند با مشارکت در انتخابات تمام نمی‌شود. کار شهروند این است که به همه وسایل متوسل بشود تا بتواند رضایت یا عدم رضایت و نظر منفی یا مثبت خود را اظهار کند.

بنابر آنچه گفته شد، بهتر آن است که تمام صور مشارکت شهروند در حیات اجتماعی و عمومی را که در واقع صور مسئولیت شخصی و خودمختاری انسان است بکاویم و آن‌ها را کشف کنیم. زیرا حیات اجتماعی و عمومی زندگی روزانهٔ فردفرد مردم را مشروط و ملتزم می‌کند.

اما دموکراسی تشریکی فقط بُرد سیاسی ندارد. شاید و خصوصاً در احوالات فعلی یک برد اجتماعی هم دارد. واقع این است که فقط این نوع دموکراسی می‌تواند بافت جامعه را که تمایلات فردگرایانه تار و پود آن را پاره‌پاره کرده و پدیدهٔ نوظهور فرقه‌بازی و طایفه‌سازی و نحله‌گرائی (رایج در ممالک غربی) می‌خواهد آن پارگی‌ها را در حدّ مقدور رفو و مرمت کند. دموکراسی تشریکی روح اجتماعی را دوباره در مردم می‌دمد. فکر تأسیس جماعت و

جمعیت و بنگاه خیریه و انجمن تعاونی همسایگان (الجارثم‌الدار) و همبستگی مردم محله و کارگران کارگاه و کارخانه را دوباره رواج می‌بخشد.

این‌گونه فلسفهٔ تشریکی دموکراسی مخالفت تام دارد با آن بی‌حسی سیاسی و بی‌اعتنائی که فلسفه لیبرال میان مردم ترویج می‌کند و مآلاً منتهی می‌شود به حکومت کارگزاران و کارشناسان و اصحاب فنون. چنان‌که می‌بینیم این نوع دموکراسی کمتر به صورت ظاهر حکومت تکیه می‌کند و بیشتر بر مشارکت مردم در حیات عمومی تأکید می‌ورزد، به‌طوری که حداکثر دموکراسی با حداکثر مشارکت مردم مترادف می‌شود. پس می‌بینیم که این لفظ مشارکت، مفهوم کلیدی حکومت دموکراتیک به‌شمار می‌آید. مشارکت به معنای شرکت کردن است و شرکت کردن یعنی خود را به مثابه جزئی از یک کل احساس کردن و تصدی کردن نقش فعالانه‌ای که از این تعلقات منتج می‌گردد. رنه کاپیتان فرانسوی (اقتصاددان نامدار) می‌گفت: «مشارکت عبارت است از اقدام انفرادی یک شهروند به عنوان عضوی از جماعت مردم».

این‌جاست که می‌بینیم تا چه حد امر شهروندی با امر تعلق به جماعت و توده مردم ربط وثیق دارد. مشارکت فرد این تعلقات را در عین حال، هم تصویب می‌کند و هم برآیند آن است. شعار جمهوری فرانسه را همه می‌شناسند: آزادی، برابری، برادری.

دموکراسی‌های لیبرال بر آزادی تأکید کرده‌اند. دموکراسی‌های توده‌ای به مفهوم برابری اهمیت خاصی داده‌اند. دموکراسی تشریکی که به مفهوم شهروندی فعالانه افراد و حاکمیت مردم اعتقاد دارد می‌تواند به درست‌ترین وجهی مصداق برادری میان اعضای یک جامعه مدنی باشد.

از همین مترجم

ورمازرن، مارتن، *آیین میترا*، چاپ سوّم، تهران: نشرچشمه، ۱۳۷۵.

ورنر، شارل، **حکمت یونان**، چاپ دوم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۳.

کاسیرر، ارنست، ***رساله‌ای در باب انسان. درآمدی بر فلسفه فرهنگ***، چاپ دوم، تهران: پژوهشگاه علوم‌انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۳.

لاپی‌یر، ژان ویلیام، ***قدرت سیاسی***، چاپ دوم، تهران: نشر و پژوهش فرزان روز، ۱۳۷۵.

کنن هوتر، ژاک، ***تُک ویل***، زیر چاپ.

کتاب‌های کودکان و نوجوانان منتشر شدهٔ نشر چشمه (ونوشه) در سال ۱۳۷۷

جولیان پزشک رویاها / آن کامرون، ترجمهٔ فرمهر منجزی

قول شرف / ماریون دین بوئر، ترجمهٔ پروین علی‌پور

زنگبار / مایکل مورپرگو، ترجمهٔ پروین علی‌پور

افسانه‌های مردم کره / ترجمهٔ مجید ملکان ـ هاله واحدی (چاپ اول)

روباه سنگی / جان رینولدز گاردینر، ترجمهٔ پروین علی‌پور

پسرک شلاق‌خور / سید فلیش من، ترجمهٔ نسرین وکیلی ـ پارسا مهین‌پور (چاپ اول)

بلندترین نامهٔ جهان / نیکول اشنیگان، ترجمهٔ طاهره علوی (چاپ اول)

ماتیلدا / رولد دال، ترجمهٔ محبوبه نجف‌خانی

روزگار تلخ و شیرین / جین اسپارکی، ترجمهٔ پروین علی‌پور (چاپ اول)

راز هلنا / میشل اِنده، ترجمهٔ محمد اسماعیل‌زاده قندهاری

اُما / پیتر هارتلینگ، ترجمهٔ طاهره علوی (چاپ اول)

راسموس و مرد آواره / آستر لیندگرن، ترجمهٔ ملیحه محمدی (چاپ اول)

دماغ / لودمیلا پتروشفسکیا، ترجمهٔ صوفیا محمودی (چاپ اول)

نمایشی در کهکشان / گیلیان رابین اشتاین، ترجمهٔ محبوبه نجف‌خانی (چاپ اول)

باجه عوارض شهر خیالی / نُرتُن جاستر، ترجمهٔ شهلا طهماسبی (چاپ اول)

فصلها و شگفتیها / مدهور جفری، ترجمهٔ گیتا گرکانی (چاپ اول)

ویتیا ماله‌یف / نیکولای نوسوف، ترجمهٔ گامایون (چاپ دوم)

کتاب‌های منتشرشدهٔ نشر چشمه در سال ۱۳۷۷

نمونه‌های نخستین انسان و نخستین شهریار / آرتور کریستن‌سن، ترجمهٔ ژاله آموزگار ـ احمد تفضلی (چاپ اول)

کوکی و نامهٔ عشق /سیمین بهبهانی (چاپ دوم)

تو را دوست دارم چون نان و نمک / ناظم حکمت، ترجمهٔ احمد پوری (چاپ سوم)

سرزمین کف / ایوان یفریموف، ترجمهٔ عزیز یوسفی (چاپ چهارم)

از اسطوره تا تاریخ / دکتر مهرداد بهار (چاپ دوم)

جهان مدرن و ده نویسنده بزرگ / مالکوم برادبری، ترجمهٔ فرزانه قوجلو (چاپ اول)

شبح اپرای پاریس / سوزان کی، ترجمهٔ میلحه محمدی (چاپ اول)

آواز باد و باران / شفیعی کدکنی (چاپ اول)

جای خالی سلوچ / محمود دولت‌آبادی (چاپ هفتم)

تاریخ سینما / گیتا گرکانی (چاپ اول)

صدسال داستان‌نویسی مجلد ۱، ۲ و ۳ / حسن میرعابدینی (چاپ اول)

روزگار سپری شده جلد اول و دوم / محمود دولت‌آبادی (چاپ پنجم)

تئوری موسیقی / مصطفی کمال پورتراب (چاپ دوم)

مقدمه‌ای بر مبانی آهنگسازی / مصطفی کمال پورتراب (چاپ دوم)

اثر پروانه / خاطره حجازی (چاپ اول)

در بندر آبی چشمانت / نزار قبانی، ترجمهٔ احمد پوری (چاپ اول)

آزمون هوشمند چهارم ابتدایی / اسکندر ظاهری (چاپ دوم)

آزمون هوشمند جلد اول، دوم و سوم ـ پنجم ابتدایی / اسکندر ظاهری (چاپ ششم)

سه دفتر / فریدون مشیری (چاپ نهم)

درک و دریافت موسیقی / راجر کیمی‌ین، ترجمهٔ حسین یاسینی (چاپ اول)

گنجینه حماسه‌های جهان / ژرار شالیان، ترجمهٔ علی‌اصغر سعیدی (چاپ اول)

گزینه شعرها / چزاره پاوزه، ترجمهٔ کاظم فرهادی ـ فرهاد خردمند (چاپ دوم)

دلبند / تونی ماریسون، ترجمهٔ شیرین‌دخت دقیقیان (چاپ دوم)

قطار به موقع رسید / هاینریش بل، ترجمهٔ کیکاووس جهانداری (چاپ دوم)

خاطره‌ای در درونم است / آناخماتوا، ترجمهٔ احمد پوری (چاپ اول)

چهره غمگین من / نویسندگان معاصر آلمان، ترجمهٔ تورج رهنما (چاپ دوم)

پای‌بندی‌های انسانی / سامرست موام، ترجمهٔ عبدالحسین شریفیان (چاپ سوم)

مالیه بین‌الملل و سیر تحولات ارزی ایران / دکتر شجری ـ خدیجه نصرالهی (چاپ اول)

غمنامه‌ای برای یاسمن‌ها / غادةالسمان، ترجمهٔ عبدالحسین فرزاد (چاپ اول)

آواز آن پرندهٔ غمگین / فریدون مشیری (چاپ دوم)

هورلا / گی دومو پاسان، ترجمهٔ شیرین‌دخت دقیقیان (چاپ دوم)

دائو راهی برای تفکر / ترجمهٔ علی پاشائی (چاپ دوم)

شناخت اساطیر ایران / جان هینلز، ترجمهٔ ژاله آموزگار ـ احمد تفضلی (چاپ پنجم)

موسیقی مدرن / موریس لورو، ترجمهٔ مصطفی کمال پورتراب (چاپ دوم)

درشتی / علی‌اشرف درویشیان (چاپ دوم)

خاطرات صفرخان قهرمانیان در گفتگو با صفر قهرمانیان / ۱۳۷۸ (چاپ اول)

من و دوست غولم / شل سیلوراستاین، ترجمهٔ منیژه گازرانی (چاپ سوم)